هذه المرّة .. القاهرة

. . مرّة أخرى نخصّص عدداً من علامات لقراءة إصدار النادى ويغرينا ما وصلنا أن نهيء أنفسنا لعددٍ ثالث فاصدارات النادى التى تجاوزت المائة كتاب جديرة بأن تكون محوراً لقراءات متتالية وذلك لاشتمالها على خلاصة ثقافية صاغتها أقلام عربية تمتدّ من المحيط إلى الخليج شاركت هى نفسها فى رسم خارطة الثقافة العربية المعاصرة .

وإذا كان العدد السالف الذى احتفى بقراءة إصدارات النادى جاء بجهود مخلصة من الأصدقاء الكرام فى تونس فإن هذا العدد جاءنا من عاصمة عربية أخرى طالما دانت لها الثقافة العربية بالفضل ونعني بها القاهرة . . ومثل هذا التجاوب الكريم الذى تتجاوب اصداؤه من عاصمة عربية لعاصمة عربية أخرى تأكيد لما اختطه النادى لنفسه من سير وفق منظور يرى أن الثقافة العربية قاسم مشترك بين العرب جميعاً لا تحدّه الحدود ولا يحول دونه اختلاف جنسيات المثقفين ماداموا ينهلون من نهرٍ واحد ويصبون فى محيط واحد هو نهر الثقافة العربية ومحيطها . وقد آلى النادى على نفسه أن ينهض بدوره تجاه هذه الثقافة وتجاه هؤلاء المثقفين منذ اضطلع بالأمانة الملقاة على عاتقه والتى تكرّس لثقافة عربية شاملة وواعية تدعمها توجهات الرئاسة العامة لرعاية الشباب ممثلة فى الرئيس العام لرعاية الشباب صاحب السمو الملكى الأمير فيصل بن فهد .

ولعلّ الاحتفاء باصدارات النادى إنما هو احتفاء بالاقلام التى شاركت فى اصداراته ولذلك يأخذ هذا الاحتفاء صيغة الدعوة إلى إعادة قراءة هذه الإصدارات فى زمن أصبحت فيه المطابع تدفع إلى الأسواق بكتب لا تكاد تغنى شيئاً ولا تضيف إلى المعرفة ما يمكن أن تنهض به هذه المعرفة . ولذلك كان جهدنا أن تظلّ هذه الاصدارات محور مراجعة دائمة لأننا نؤمن إيماناً تاماً بأنها لم

تُعْطَ حقها من الدرس والمراجعة وبأنها لاتزال تحمل فى ثناياها ما من شأنه أن يثرى ثقافتنا العربية وأن يصحح من انحرافات مناهجها النقدية وماتعانى منه أحياناً من ضعف . .

وأخيراً فلعلنا إذ نتوجّه بشكرنا الجزيل فى هذا العدد للاساتذة الكرام الذين كتبوا أبحاثه فإننا نخص الدكتور عز الدين اسماعيل بتقدير خاص لما نهض به من تنسيق بين النادى والأساتذة الكرام رغم ادراكنا لكثرة مشاغله واعبائه ، ولعلّها الفرصة الملائمة التى نؤكد من خلالها اعتزازنا بالاقلام التى تشارك لأول مرّة فى الكتابة لعلامات مثمنين لهم هذه الاستجابة الكريمة مطمئنين إلى أنها فاتحة أولى لتواصل قادم بإذن الله . .

والله ولي التوفيــق . .

عـلامات

قراءة القراءة في نظرية الأدب عند العرب

للدكتور حمادي صمود

محمد عبدالمطلب

(١)

الحق أن قراءة هذا الكتاب قد أثارت في نفسي كثيرا من المعاني والأفكار التي أؤمن بها إيمانا مطلقا ، وأرددها بين الحين والآخر كلما أتيح لي مجال للقول أو الكتابة . وتدور هذه المعاني ـ جملة ـ حول حاجتنا لمواجهة الخطاب الأدبي مواجهة صحيحة منصفة . وذلك يستدعي وجود (نظرية عربية) لها قدرة على هذه المواجهة ؛ فلا تظلم الخطاب بالتعالي عليه ، ولا تتعامل معه بأدوات يلفظها لغربتها الشديدة عنه . وقد طرحت لهذه المواجهة ثلاث قراءات .

الأولى : سميتها القراءة الاستحضارية ؛ وهي القراءة التي تحاول استحضار الوافد الغربي في آخر منجزاته اللغوية بكل أبعادها التحليلية أو التأويلية .

الثانية : القراءة الإسترجاعية ؛ وهي التي تتوجه إلى التراث تسترجع مفرداته انتقائيا ؛ لأنه ليس كل ما في التراث صالحا للاسترجاع والحلول في واقعنا المعاصر أو الحديث .

الثالثة : القراءة الاستنتاجية ؛ وهي التي تفيد من القراءتين السابقتين ، وتعيد إنتاجها في لغة جديدة قادرة على مواجهة الخطاب الأدبي مواجهة صحيحة .

والحق أيضا أن قراءة كتاب الدكتور حمادي قد أسعدتني لأنها تكاد تقوم بكثير مما كنت أفكر فيه وأنادي به ، لكني أسرع إلى القول ـ حتى لا يساء الظن ـ بأن ما طرحه سابق على طرحي لهذه القراءات الثلاث ، فسعادتي كانت لتوافق الفكر الذي يربط بين المثقفين في عالمنا العربي ، الذي تصطخب فيه المناهج ،

وتتصارع فيه التيارات ، بين مغرق في (الحديث) يرى فيه وحده أداة (الإنقاذ) من التخلف الثقافي عموما ، والنقدي خصوصا ، ومغرق في القديم يرى (كل الصيد في جوف الفرا) . لكن الدكتور حمادي صمود يمثل - بحق - موقف الاعتدال الذي لا يعرف التلفيق أو حتى التوفيق ، بل يعرف ما بين يديه من أدوات ، ويعرف ما فيها من صلاحية أو عدم صلاحية ؛ وهي خطوة مبدئية في طريق تقديم (نظرية عربية نقدية) ، لها أدواتها التحليلية ، ولها إجراءاتها التطبيقية التي يمكن أن تواجه الخطاب الأدبي دون تعسف أو قهر .

والكتاب الذي بين أيدينا يدور حول ثلاثة محاور رئيسة ؛ المحور الأول حول نظرية الأدب عند العرب ؛ وفي هذا المحور يتناول المؤلف (نظرية المعنى) في التراث العربي ، وأثرها في فهم وظيفة الصورة ، ثم تقديم مجموعة ملاحظات حول (مفهوم الشعر) عند العرب . وهذا المفهوم يقود الدراسة إلى تناول ثنائية (الشعر والنثر) في التراث وما تطرحه هذه الثنائية من مستخلصات تقود - تدريجيا - إلى تناول الشعر وصفة الشعر في التراث .

أما المحور الثاني ، فيطرح مناهج الأدب ، ويطرح من خلالها المناهج اللغوية في دراسة الظاهرة الأدبية .

والمحور الأخير يخلص للنقد التطبيقي باعتماد دراسة إجرائية حول (قلب الشاعر) لأبي القاسم الشابي . وهي دراسة تفيد من المناهج الجديدة إفادة بالغة .

وفي محاولة تقديم هذا المؤلَّف سوف نتجاوز هذه المحاور الثلاثة ، لنعيد تقديمه - دون تقيد بترتيبها الذي جاءت عليه - في إطار تجميعي يضم المتشابهات ، لاستجلاء وحدة الفكر التي لازمت المؤلف في محاوره الثلاثة ، برغم أن كل محور قد طرح في زمن مغاير لزمن صاحبه . لكن الاختلاف الزمني لم يضعف وحدة الفكر ، بل قدم إضافات يستلزمها تطور الوعي مع تطور الزمن .

(٢)

المحور الأول الذي نطرحه في قراءتنا لقراءة الدكتور حمادي هو (محور المعنى) ، وأولويته تأتي من كونه المدخل الصحيح للتعامل مع الخطاب الأدبي ، لأن الأدبية لا يعتد بها - في أي دراسة - إلا حالة إنتاجها للمعنى من ناحية ،

وكيفية إنتاج هذا المعنى من ناحية أخرى .

ولم يكن من هدف المؤلف تقديم دراسة كاملة عن نظرية المعنى في الموروث العربي ـ كما فعل الدكتور مصطفى ناصف ـ وإنما كان هدفه منوطا بجانب من هذه النظرية ، وبخاصة ما يتصل (بمفهوم المعنى) ، إذ إن العناية بهذا المفهوم هي عناية بالفكر ، والعناية بالفكر تعني العناية بالعالم ؛ فالعالم (مركز المعنى) ومنطقة تفجره . ومن طبيعة الامور أن تأتي دراسة الدكتور حمادي متكئة على المدخل الصحيح ، وهو العلاقة بين (اللفظ والمعنى) ، من حيث هي الوحدة الإفرادية المتنامية التي تشكل ما يسمى باللغة .

وقد شدّ هذا المدخلُ الدراسة إلى مرحلة (ما قبل اللغة) و (قبل الفكر) . وفي تصوري أنها مرحلة معتمة ؛ ومن هنا تجنبها الدرس اللغوي الحديث ،لكن الدكتور حمادي يعرض لها لتكون نقطة انطلاق لتحديد الطاقة اللغوية في علاقتها بمفردات الواقع ، أو الأشياء التي يضمها هذا الواقع . لكن ما طبيعة هذه العلاقة ؟ إن الدراسة تطرح هذا التساؤل في دائرتين موسعتين ؛ فهل اللغة تنشيء الأشياء ؟ أم أن مهمتها الكشف عنها فحسب ؟ وكلا الأمرين وارد في أي دراسة من تلك الدراسات التي تهتم باللغة .

وقد احتاجت الإجابة عن هذا التساؤل المزدوج إلى عرض (توجهات الدلالة) ؛ وهي توجهات ألحت ـ في الدرس اللغوي القديم ـ على كون النظام اللغوي مساويا لنظام العلامات ؛ لأن (اللفظ) يدخل الدائرة الدلالية بوصفه نوعا من أنواع هذه العلامات ، لكن لا يمكن تحديد هذه العلامية إلا بالنظر في السياق من ناحية ، والإجراء من ناحية أخرى . ومن الواضح أن دراسة الدكتور حمادي تتكيء على المداخل اللغوية لا البلاغية ؛ ومن هنا اعتمدت مهمة اللغة الإفهامية باعتماد مجموعة التعاريف التراثية التي قام بتحليلها تحليلا دقيقا ، مستخلصا منها ما أهمله معظم الدارسين السابقين عليه في القديم أو الحديث .

وبرغم اختيار الدكتور حمادي للمدخل اللغوي فإنه قد تعامل مع بعض التعاريف التي قدمها البلاغيون ، كتعريف حازم القرطاجني ، بوصفه إضافة حقيقية إلى ما سبقه من تعاريف لغوية أو بلاغية ؛ وهي تعاريف ـ في مجملها ـ جعلت المعنى مطروحا كوجود ثان للوجود الأول ، وهو الوجود الذي يربط اللغة بالاجتماع الإنساني . وهذا الطرح له نتيجتان :

الأولى : إدراج اللغة في إطار نظرية البيان .
الثانية : إن اللغة أداة ووسيلة ، ومن ثم غلب على وظيفتها التوضيح والتقريب من الأفهام .

وتستمر الدراسة في رصد فاعلية اللغة ، وتحرير علاقة اللفظ بالمعنى ، من حيث انفصال اللفظ عن العالم ، لأن اللغة تحيل على التصور الذهني ، وليس على الواقع الخارجي (وهو ما أكده الفارابي عندما لاحظ أن الالفاظ مجرد علامات في مستواها المنطوق عند حضور المتلقي أو السامع) . لكن غياب السامع قد حول المنطوق إلى مكتوب ، وتحول المتكلم إلى كاتب ، وتحول السامع إلى قاريء .

ويلاحظ المؤلف أن الغزالي قد أضاف إلى الدرس اللغوي إضافة لها خطورتها ، تتمثل في مستويات الاتصال من ناحية ، وتحويل المعنى إلى تجريد مطلق من ناحية أخرى ، ومن ثم تتحدد مهمة اللغة بأنها : الكشف لا الاكتشاف ؛ ويضيف الفارابي إلى ذلك أن نظام اللغة محاكاة لنظام المعاني .

وإذا كانت نصوص الغزالي والفارابي قد اكتست مسحة فلسفية ، فإن الجاحظ كان مدخله إلى اللغة تغلب عليه الأدبية ؛ وقد لاحظ أن للمعنى قسمين :

أ ـ المعنى موجود في معنى معدوم .
ب ـ أن اللغة تحيي المعنى .

وهذا ما يعني أن الجاحظ وجه همه إلى المدرك الداخلي ، والصور الذهنية ، توافقا مع منهجه التفكيري الذي يتكيء على المعقول أكثر من اتكائه على المنقول .

وربما كان أهم ما قدمه الدكتور حمادي ، هو إيغاله في تحليل مجموع النصوص ، وبخاصة نص الجاحظ الذي رصد فيه ظواهره التركيبية ، ووظائفه النحوية ؛ (فالصفات) ـ مثلا ـ تؤدي في النص إلى استعراض مآتي المعنى ، وتحديد الإطار المكاني لها ، وأنه منطقة القوى الباطنية في الذهن . وبرغم ذلك يلحظ المؤلف الحيرة المنهجية التي تسيطر على الجاحظ حتى استوى عندها موجبات الإثبات وموجبات النفي . لكن يكفي الجاحظ إدراكه أن اللغة تنشيء الأشياء إنشاء بما تنفخ فيها من حياة ، وبما تكسبها من قدرة على الفعل .

وبالنظر في مجموع النصوص يخلص الدكتور حمادي إلى أن هناك إجماعا من العلماء على تقدم المعنى ؛ وهو ما يتوافق مع (نظرية المواضعة) ؛ لأن وضع شيء بإزاء شيء يتضمن أن بينهما مسافة يغطيها الفعل القائم على النقل والحركة ؛ فالوضع يعني سبق الموضوع للغة ، وهذا السبق يشير إلى أن اللغة غير مؤثرة في المعنى ، لأنها موضوعة لمطابقته .

ويبدو أن معظم هذا الجهد اللغوي كان موظفا لإنتاج نظرية لغوية تكون مدخلا إلى (المجاز) ؛ فمسألة المجاز لها أثر عميق في النظرية اللغوية والأدبية معا . ذلك أن الوظيفة الأدبية مساعد أساسي للنظرية اللغوية ؛ ومن هنا وجدنا النقد والبلاغة يهدفان إلى (الوضوح) ، إن (المجاز) تكاد مهمته تقتصر على كونه إمكانا من جملة إمكانات يمكن إخراج المعنى على مقتضاه ، وتنحصر مهمته في تجميله ، أو إضافة بعض الخصوصيات إليه كالتأكيد والمبالغة . وربما لهذا كانت جهود عبدالقاهر الجرجاني - في جملتها - منوطة بعملية (الإثبات) .

والحق أن لي بعض تحفظ على أمرين كثر حديث الدارسين عنهما ، وذكرهما الدكتور حمادي ، هما (الوضوح والإثبات) . وفي تصوري أن طرح الأمرين كان فيه ظلم للبلاغة القديمة ، لأنه حصر مهمتها في هاتين المنطقتين وهما ليسا كل مناطقها . وبرغم ذلك فإن (الوضوح) عند البلاغيين يتأتى من البليغ وغير البليغ . ويبدو أنه قد حدث تداخل بين (الوضوح) و (المطابقة) ؛ فالوضوح البلاغي يعني مطابقة الكلام لذاته ، لا لأمر خارجي ، فعناية البلاغي كانت مركزة على (مطابقة الكلام لتمام المراد منه) ، والوضوح بالمعنى الذي طرحه الدارسون المحدثون يكاد يتصادم مع مقولات بلاغية تستحسن (الإغراب) لأنه أدخل في البلاغية ، وخاصة في دائرة الشعرية التي اعتبرت الحواس نافذة يطل منها الوعي لإدراك العالم إدراكا جماليا ، فلا يتم مراعاة « ما يحضر العين ، لكن ما يستحضر العقل ، ولم يعن بما تنال الرؤية ، بل بما تعلق الروية ، ولم ينظر إلى الأشياء من حيث توعى فتحتويها الأمكنة ، بل من حيث تعيها القلوب الفطنة » (دلائل الاعجاز : ١٣١) ثم كيف يتوافق هذا الوضوح مع مقولة الجرجاني عن المعاني الثواني التي تتجاوز السطوح إلى الأعماق ؟ « ومن المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له والاشتياق إليه ، ومعاناة الحنين نحوه ، كان نيله أحلى ، وبالميزة أولى » (دلائل الإعجاز : ١٢٠) أما مسألة (الإثبات) فسوف يطول بنا الحديث لو رحنا

نناقشها من وجهة نظر البلاغيين ، لكن ما نقوله إجمالا ، أن الإثبات ، ليس إثباتا منطقيا ، بل إثباتا من نوع خاص يستهدف (الإقناع والإمتاع) على صعيد واحد . ثم إن هذا الإثبات لا يمكن أن يلغي غيره من المهام البلاغية الأخرى التي توغل في الأدبية .

ومن متابعة الدكتور حمادي يتضح أنه قد اتخذ من الحديث التراثي عن المجاز مدخلا للحديث عن (الصورة) بوصفها أداة من أدوات المعنى ، وأن هذا الإنتاج قد اعتمد على ثنائية (الحقيقة والمجاز) . وسبق الأولى للثاني ، كما قال به البلاغيون ، كابن رشيق والعسكري ، وأن (العدول) من الحقيقة للمجاز يكون للاتساع والتوكيد والتشبيه .

ومن الممكن هنا أن ننصف الدرس البلاغي القديم إذا نظرنا إلى هذه الثنائية نظرة حديثة بوصفها ثنائية (المستوى السطحي والمستوى العميق) . وإذا كان بعض البلاغيين قد رأوا في الصورة المجازية حيلة وزخرفا وكسوة ، فإن معظمهم اعتبرها أداة لإنتاج الأدبية بوصفها (عدولا) من المستوى العميق إلى المستوى السطحي . بالطبع لم يقل البلاغيون ذلك على نحو ما ذكرته ، وإنما معاودة قراءتهم بإنصاف وحب ، سوف تؤدي إلى هذه النتيجة .

وأرجو أن يسمح الدكتور حمادي بأن أخالفه الرأي عن محاصرة البلاغيين للمبدعين بمجموعة الشروط والتقاليد التي قننوها ، ومنها (تقارب طرفي التشبيه) ، ذلك أن هذه المحاصَرَة ـ إن صحت ـ كانت ناتجا لمنهج وصفي دقيق ، كان يتابع النصوص الراقية ليستخلص منها مواصفاتها معتمدا على (الذوق) من ناحية ، وعلوم النحو واللغة من ناحية أخرى ؛ وهذان الأخيران هما اللذان ربما أكسبا الوصف طبيعة معيارية . ومع ذلك فهؤلاء البلاغيون هم الذين تقبلوا تجاوزات أبي تمام وإسقاطاته الإبداعية ، أما التقارب بين الطرفين الذي قدمه (عمود الشعر) فقد أصابه الاهتزاز على أيدي البلاغيين من أمثال عبدالقاهر الجرجاني ، ويحيى العلوي ، وسواهما .

وليس معنى ذلك أننا نخالف الدكتور حمادي مخالفة تامة ، بل نسلم معه أنه في مرحلة متأخرة تكاثرت الشروط التي تحاول محاصرة الإبداع ، لكن ذلك راجع ـ في رأيي ـ إلى المنهج (الاحتذائي) الذي كان يسلط السابق على اللاحق ، ويحاول محاصرته في دائرة إمكاناته الإبداعية .

(٣)

المحور الثاني الذي شكل قطاعا مهما في (نظرية الأدب عند العرب) هو (مفهوم الشعر) الذي جاءت العناية به من قراءة الدكتور حمادي لبعض الآثار القديمة من النصوص النظرية المتعلقة بقضايا الشعر ؛ وهي نصوص لم يستفد منها الدارسون استفادة كاملة . ومن ثم جاء المفهوم الخاطيء الذي يحصر الشعر في (الوزن والقافية) ، حيث شاع هذا المفهوم بين الدارسين ، وبنوا عليه نظريات تتجاوز الشعر والأدب ، إلى الجمالية العربية عموما .

ويلفت المؤلف النظر إلى أن هناك نصوصا جيدة عن الشعر موجودة في مصادر غير أدبية . وهذه النصوص تتجاوز المستوى الصوتي ، وتتعمق في خواص الشعر ذاته ، كما يلفت النظر إلى أن التعريفات التي حصرت نفسها في الإطار الصوتي لم تخل من الطابع العقلي والفلسفي في بعض الأحيان .

وبرغم أن (الحد) أو (التعريف) قد غلب عليه التجريد ، فإن هناك تعريفات تخلصت من سيطرة الصوتية ، وكانت أدخل في الخصوصية الكيفية ، وبخاصة ما قدمه الفلاسفة المسلمون في ترجماتهم لأرسطو ، من مثل قولهم ـ في وصف الشعر ـ بأنه (قول مخرج غير مخرج العادة) و (كلام مغير عن القول الحقيقي) و (كلام عن حيلة) ـ فمثل هذه الاقوال تتكيء على جوهر الأداء الشعري . ذلك أن التعريفات التي تتكيء على الصوتية قد تخلط الشعر بالنثر أحيانا ، أو تضفي عليه طابعا دينيا أحيانا أخرى .

ومن الواضح أنه كان عند القدماء اعتقاد بأن الوزن يضيف للشعر خصيصتين ؛ الأولى هي (الطرب وتحريك النفوس) ، والثانية يمكن أن تسمى (الإيقاعية التركيبية) ، لاعتمادها على قوانين العروض من ناحية ، وقوانين اللغة من ناحية أخرى . وربما كان كل ذلك وراء الإحساس بصعوبة ترجمة الشعر من لغة إلى لغة أخرى ، أو من مستوى إلى مستوى آخر من اللغة نفسها .

وتتوجه عناية المؤلف إلى (القافية) بوصفها خصيصة شعرية خالصة ، حيث حدد مفهومها التراثي ، وتوجهات دراستها ، التي سارت في مسار سلبي بالحديث عن (عيوب القافية) ، ومسار إيجابي في (نعت القوافي) . وبما أن القافية مولد صوتي معنوي على صعيد واحد ، قد تم محاصرتها بمجموعة من القيود المعجمية والنحوية ، أي إخضاعها لقوانين ألسنية ضيقت من دخولها دائرة (الاختيار) . وقد أكدت قيود النحو محدودية هذه الدائرة ، من حيث

تجنب ما سمي بالإقواء والسناد مثلا . لكن من جانب آخر يلاحظ الدكتور صمود أن النظر القديم للقافية في إطار (نظرية الائتلاف) التي قال بها قدامة ، قد شكل بعدا عميقا لهذا النظر ، من حيث أكد دور القافية في إنتاج المعنى . كما أن محاصرة الموروث لها بالشروط والمواصفات قد عقّد من طبيعتها ، وجعل من التعامل معها نوعا من المعاناة الفنية التي يعيشها الشاعر في إطار هذه الشروط . معنى هذا كله أن القافية أداة رئيسية في إنتاج الشعر . وربما كان هذا وراء العناية القديمة (بوحدة البيت) ورفض (التضمين) لأنه لا يحترم التوازن الصوتي والمعنوي ، وظهر في النقد ما يتجه إلى البيت المفرد لإصدار الحكم بالقيمة ، ولم يقف ذلك عائقا أمام ظهور توجهات تراثية تهتم بوحدة القصيدة . ذلك أن وحدة البيت لا تعني تشتت القصيدة وتفككها ؛ فرفض التضمين كان قائما على أساس بنيوي لا على أساس أنه انتظام للمعاني وتولد بعضها من بعض . ويمكن متابعة كثير من هذه الأفكار التي تعني بوحدة القصيدة عند الجاحظ وابن رشيق وحازم القرطاجني . وقد خص الدكتور صمود الأخير بقراءة تحليلية لنصه عن وحدة القصيدة ، وهي قراءة قدمت مجموعة مستخلصات لها أهمية بالغة لكل من ينفتح على التراث بوعي محايد منصف . وهذا الإنصاف هو الذي جعل الدكتور صمود يقول : إن للعرب نظرية كاملة في انسجام القصيدة .

وأعتقد أن هناك إضافة يجب أن يوجه إليها الدارسون رعايتهم ، ونعني بذلك إعادة قراءة (الشروح) القديمة ؛ لأن مثل هذه القراءة يمكن أن تكشف عن وعي الشراح بوحدة القصيدة ، من حيث رصد العلاقات التركيبية التي تربط بين الأبيات دون إقامة اعتبار كبير لوحدة البيت . فعندما يقول الزوزني - في شرحه لمعلقة امريء القيس مثلا - إن المصدر (وقوفا) في البيت الخامس من المعلقة ، (حال) من مطلع البيت الأول (قفا) فإن ذلك يعنى غلبة العلاقة التركيبية على استقلالية البيت عنده بالضرورة .

وأعتقد أيضا أن البلاغيين قد تجاوزوا وحدة البيت في بعض أشكالهم البديعية التي قامت أساسا على تكامل الدفقة الدلالية حتى ولو امتدت إلى أكثر من بيت مثل : اللف والنشر ، والتقسيم ، والجمع والتفريق ، والجمع مع التفريق والتقسيم ، والترجيع في المحاورة ، والالتفات .

وإذا كان ما سبق قد طرحه الدكتور حمادي في إطار (المستوى الصوتي) ، فإنه قد تحرك من هذا الإطار إلى (المستوى المعنوي) ناظرا إلى مجموع

الدراسات التي لم تكتف بالمستوى الصوتي ، ووجهت اهتمامها للنواحي الدلالية ، كدراسة ابن رشيق ومن حذا حذوه ؛ إذ إن مثل هذه الدراسات رأت عدم كفاية الموسيقى في إنتاج الشعر ؛ وهو ما نلاحظه عند المرزباني وابن خلدون ، وعند الفلاسفة على وجه العموم ، كالفارابي وابن سينا وابن رشد . من حيث انتمائهم فكريا لأرسطو في (فن الشعر) . صحيح أن مجموعة تعاريفهم تتفق على أهمية الموسيقى ، لكنها تضيف إليها خواص لازمة للشعر ، تخلصه من تبعيته للنثر ، مثل اعتماده على (التخييل والتمثيل) . وهذا الاعتماد يستدعي مقولة : (أعذب الشعر أكذبه) التي تنتمي ـ على نحو من الانحاء ـ إلى أرسطو ، حيث فهمها الفلاسفة المسلمون على وجهها الصحيح ، وذلك بتخليص (الكذب) من الأخلاق ، ليدخل إطار (الفنية الشعرية) وفي هذا السياق يلاحظ المؤلف أن ابن خلدون قد قام بدور خطير في تخليص مفهوم الشعر من شائبات الفلسفة ، وتقديمه تقديما ألسنيا يكشف عن بنية اللغة فيه .

(٤)

ويتنامى المحور الثاني بمفهوم الشعر إلى تناول (الشعر وصفة الشعر في التراث) ؛ حيث رصدت دراسة الدكتور حمادي منطقة الخلاف بين المقلدين والمجددين ، التي أنتجت خطابين متنابذين يصعب التوفيق بينهما . ومحاولة تطويق هذه المنطقة الخلافية اقتضت تحديد مفهومين أساسيين هما : الشعر نمطا للكتابة ، والشعر صفة للكلام ؛ وهما المفهومان اللذان طرحتهما الدراسات الإنشائية بين (الشعر والشعرية) . فالشعر بوصفه نمطا للكلام يرتد إلى ما سبق عرضه في (تعريف الشعر) بأنه (كلام موزون مقفى يدل على معنى) ؛ وهو التعريف الذي رأى فيه المحدثون قتلا للشعرية ، وعلى رأسهم أدونيس الذي رأى في تعريف قدامه السابق تشويها للشعر . وقد أدى ذلك إلى انتشار دعوة التجديد مركزة على التحرر من هذا القيد الإيقاعي .

ويتابع المؤلف مراحل التجاوز الشعري ، في سعيها ـ أولا ـ إلى الخلاص من المطالع والمقدمات ، ثم انفصال الشاعر الحديث عن تجربة الشاعر العربي القديم ، ثم التخلص من وحدة البيت . وقد تحمل أعباء البداية التجاوزية شعراء الشعر الحر في العراق ، ولم تكن البدايات إلا تمهيدا لما تلاها من (تجاوز التجاوز) ممثلا في (قصيدة النثر) ؛ فالشعر المعاصر كان حريصا على الربط بين

تجليات الإبداع باللغة ، وروح العصر ، وبهذا استطاع تحويل الشعر عن النمط البياني القديم ، ودفعه إلى مغايرة الكتابة الجادة المضنية .

وفي موقف الإنصاف يؤكد الدكتور حمادي أن كثيرا من الاحكام الجديدة فيها كثير من التجني على القدماء في نظرتهم للشعر ، لأنها أهملت ثنائية مهمة هي ثنائية (الشعر والنثر) التي سوف نعرض لها في محور مستقل وهذا الإهمال جعلها قاصرة على النفاذ إلى جوهر التعريف القديم ، لأن قيوده الصوتية في الوزن والقافية ، كانت قيودا فارقة بين الشعر والنثر ، بل إن هذه القيود أثبتت عظمة الإبداع لتمكنه من السيطرة عليها ، وهو ما جعل النقاد القدامى يدفعون هذه القدرة في السيطرة إلى أقصى مداها ، وانتهوا إلى أن براعة الإبداع الحق في هذه السيطرة هو ألا يبدو للقيد أثر في المنجز من اللغـة ، ويلاحظ المؤلف أن (القافية) قد مثلت ـ في النقد القديم ـ قمة متميزة في مضمار القصيدة ، من حيث قدرتها على تحقيق انتظام صوتي ومعنوي على صعيد واحد ، بوصفها المرآة العاكسة لمجموع البيت الشعري ، ونهاية المطاف للمعنى الذي يتحرك وراءه الشاعر ، فصلتها أكيدة بنظم المعنى في العمل الشعري .

ويخلص الدكتور حمادي إلى أن الوزن والقافية حصار ومضايق من تزاوج نظامين مختلفين : النظام اللغوي ، والنظام الإيقاعي ؛ فاللغة ـ في الشعر ـ مشدودة كدلالة وبناء إلى هذه البنية المتسلطة ، وبهذا يكون الفعل الشعري (تحويليا) ، يغير من طبيعة اللغة ذاتها ، وتكون (الضرورات) جانبا من جوهر الشعرية .

أما الشعر كصفة للكلام ، فإنه يتساوق مع اقتران اللذة بالإيقاع ، دون أن يكون الإيقاع وحده منتج الشعر ؛ لأن الشعر يستمد خصوصيته من خصوصية لغته المفارقة للسمت العادي في تأليف العبارة .

ويلاحظ المؤلف أن النقد القديم رفض قيام الشعر على المعاني العقلية ، واعتمد التخييل والحكاية ، وإن فهم النقاد التخييل على أنه جنس من البيان يقوم على التشبيه والاستعارة والمماثلة والمجاز . أما الفلاسفة فإنهم جعلوا (التغيير) الموازي (للعدول) شرط التخييل الأساسي .

والمهم في كل ذلك أن نلاحظ الفرق بين الشعر وصفة الشعر في النظام النقدي والبلاغي القديم ؛ فالشعرية يولدها الكلام إذا جاء على هيئة مخصوصة ، والشعر نمط في الكتابة وإمكان من إمكانات إجراء الكلام .

ويبدو أن هذه المناطق التراثية التي رادها المؤلف ، كانت مدخلا لطرح بعض تجاوزات الحداثة التي كانت تمردا على أوزان الشعر التقليدي ، وعلى بيته وقافيته ، حيث جاءت القصيدة (المدورة) مؤشرا على هذا التمرد ، ثم كان الشعر (الكلمة) والشعر (الجملة) و (قصيدة النثر) بحثا عن موسيقى يلائم نغمها العواطف الإنسانية المختلفة الالوان .

ومن الواضح أن مثل هذه التجارب قد طرحت على النقد الحديث جملة من الاسئلة عن دور الوزن والقافية ، ونظام البيت ، ومدى مسئولية كل ذلك عن تراجع صفة الشعر في الشعر العربي التقليدي ، كما طرحت سؤالين عن أن إنشاء نسب جديدة في توزيع البنية المكانية الزمانية في الشعر قد أعطت النمط إمكانات أوفر مما كانت تعطيه البنية التقليدية .

ويلاحظ الدكتور صمود أن حركة التجديد ـ في أشكالها ومستوياتها كافة ـ تسعى دائما للانتماء إلى الشعر ، وإن خرجت (قصيدة النثر) على ذلك بمحاولتها الإنتماء إلى الشعر ـ وفي رأيي أن السؤال الجوهري الذي طرحته الدراسة هو : (ما مولد الشعرية في الشعر ؟) يقول الدكتور صمود إن الاجابة عن هذا السؤال ليست ميسورة الآن ، ولا في المستقبل القريب ؛ فكل ما طرحته الحركة النقدية الحديثة لا يخلو أغلبه من المجانية والشعارية . بل إن رفض حصر الشعر في الوزن والقافية ، كما قال أدونيس وغيره ، ليس جديدا ، بل هو موقف تراثي قديم ، بل إن القدامى كانوا يرون في الوزن والقافية أهمية بالغة في عملية تصنيف الانواع ، أما الذي يجب التنبه إليه فهو مدى اختلاف إحساسنا بالإيقاع الشعري عن أنواع الإيقاع الأخرى الضاربة في النواة الروحية للأمة التي نبع فيها ومنها الشعر .

إن التنبه إلى ذلك وتعمقه وبحث أنماط تناغمنا مع العالم هو الذى يجعل الحديث عن الايقاع الشعرى ، إن الإيقاع الشعري حديثا في الجوهر ، بعيدا عن أحاديث الصالونات ، أو الخطابات الأيدلوجية . وهذه الجوهرية هي التي تسمح للمبدع بالتدخل في تحويل الذائقة الإيقاعية في حدود الانتماء الإيقاعي الروحي للأمة ذاتها .

إن النقد الحديث كما طرح مسألة الإيقاع رفضا أو قبولا ، طرح ـ أيضا ـ مسألة الدلالة . وفي هذا السياق يعرض الدكتور حمادي نصا لأدونيس يقيم فيه الشعر على الغموض والسديمية ، لأن الغموض هو أساس الرغبة في المعرفة .

والنص ـ على طوله ـ يعيد طرح دور الشعر ووظيفته ، من حيث تكون القصيدة فتحا ، أو بنية مفتوحة ، وبتحديد هذا الدور يمكن القول إن الكثير من الشعر القديم كان يلامس سطح الأشياء ، إذا استثنينا شعر المتصوفة والباطنية .

وأعتقد أن مثل هذه الأحكام في حاجة إلى مراجعة ومناقشة مطولة لا يحتملها هذا العرض الموجز لكتاب (نظرية الأدب عند العرب) ؛ لأن تحكيم مقاييس حداثية في خطاب قديم مسألة (فيها نظر) ـ كما يقال . وبالمثل محاكمة الشعر الحديث بمقاييس قديمة ، فإنها غير مقبولة أيضا . ومن هنا فإني أرى أن (القليل من الشعر القديم هو الذي كان يلامس سطح الأشياء) ، والقائل بغير ذلك ، هو من يقف عند حدود المعاني الأول في الشعر القديم . أما من يتحرك إلى المعاني الثواني ـ كما يقول عبدالقاهر الجرجاني ـ فسوف تفجأه خصوبة هذا الشعر ، خصوبة أتاحت له أن يعيش معنا حتى يومنا هذا .

(٥)

المحور الثالث الذي يمكن استخلاصه من كتاب الدكتور حمادي صمود هو (ثنائية الشعر والنثر) ؛ وهي ـ كما يرى ـ ثنائية شهيرة في أغلب الآداب كأداة لتصنيف المنجزات اللغوية والأجناس الادبية ، حيث تم تحديد كل طرف بالنظر إلى صاحبه . ولم يخرج التراث العربي على هذا نظريا وتطبيقيا ، وهو ما يمكن استخلاصه من مجموعة أقوال ابن طباطبا في (عيار الشعر) الذي يجعل التلازم بين الشعر والنثر تكوينيا ، لا منهجيا فحسب ، عى عكس ما هو كائن عند جمهور البلاغيين والفلاسفة ، الذين جعلوه منهجيا فقط . ويلاحظ الدكتور صمود أن الثنائية السابقة قد أخذت عند الفلاسفة وجها آخر ، هي ثنائية (الشعر أو القول الشعري) و (القول العادى) .

ومنهج المؤلف القائم على توثيق مستخلصاته جعله يطرح مجموعة من النصوص التراثية للكلاعي الاندلسي . وأبي حيان التوحيدي وغيرهما ، موضحا أن هذه النصوص ـ وغيرها ـ لا تنجذب لطرف واحد من طرفي الثنائية ، وإنما تجمع بينهما ـ بالإضافة إلى ما سبق ـ على صعيد المفاضلة والمقارنة . والتوتر الناتج من التعلق بالمراتب ، وبيان الفضل . ويتدخل في ذلك أسباب موضوعية ؛ منها ما يرجع إلى علاقة القول بقائله ؛ ومنها ما يرجع

إلى علاقته بالمقول فيه ، ومنها ما يرجع إلى علاقته بمتلقيه .

وترصد الدراسة مجموع الحجج التي يقدمها المدافعون عن الشعر ، والذامون له ، التي يغلب عليها طابع التكرار وتطويع الادلة . من ذلك تفضيل النثر على الشعر لتفضيل الطبيعي على الصناعي ، وتفضيل الأصل (النثر) على الفرع (الشعر) ، وهذا الاخير يوافق عليه أنصار الشعر أنفسهم ، من حيث كان الكلام كله منثورا ، ثم جاء الشعر لحاجات جدت في الحياة تدور - في أغلبها - على التغني بالمكارم ، وتخليد المآثر ، وبناء الذاكرة . وهذه الحاجات استدعت الشكل الملائم الذي جاء عليه الشعر ليسهل حفظه وصيانته في طور ما قبل التدوين .

لكن هناك توجهات إضافية في المقارنة بين الشعر والنثر ، قدمها بعض الدارسين - كابن وهب - وحاولت إعلاء شأن النثر لأسباب دينية ، كاقتصار الرسول ﷺ عليه فيما نطق به ، كما يضيف البعض الآخر إلى ذلك آيات قرآنية ، مستخلصين منها ما يحط من الشعر على وجه العموم ، مثل قوله تعالى : « والشعراء يتبعهم الغاوون » . ومن باب التدين - أيضا - يتدخل خصوم الشعر ليعيبوه بقبوله فعل الغناء واللحن وصنوف الإيقاع . لكن لم يعدم أنصار الشعر الأدوات التأويلية التي تضعف من حجج الخصوم ، وتزيل شبهاتهم حوله وفيه .

ويطرح الدكتور صمود (علاقة القول بقائله) ، موضحا تميز الشعر بأنه مجال للذات ، تكشف فيه عن مكنونها ، وتعلق به ما يلح عليها من جامح الهوى وعاصف الرغبات ، فتسمح له بمدح نفسه ، وهو ما لا يصح في النثر ، كما لا يصح فيه أن يتحدث صاحب الرياسة عن العشق ، بالرغم من جوازه في الشعر .

أما في علاقة القول بالمتقبل ، فإن الأمر فيه يحتاج إلى أصول تعبيرية فارقة.

ثم تأتي علاقة القول بالمقول فيه ، حيث تكون مطابقة الشعر للواقع ضرورة جوهرية أحيانا ، ولا تكون كذلك أحيانا أخرى . ويبدو أن عدم المطابقة كان من مسببات ذم الشعر ، لأنها تحمل الشاعر على الغلو والكذب .

وربما كانت أهم إضافات الدكتور حمادي في هذا السياق ، هو إدراكه لاستمرارية الخلاف حول الشعر والنثر ، وأن هذا الخلاف كان صراعا بين فئتين ، هما : الكتاب والشعراء ، بما لذلك من بعد اجتماعي ، كما أنه كان

تدافعا بين ثقافتين ، ثقافة أصلية ، قوامها الشعر ، وثقافة دخيلة ، قوامها النثر ، ومن هنا كان للعناصر الأجنبية دورها المؤثر في إرساء قواعد النثر ، وإليها تنسب منجزاته الأولى . بالإضافة إلى أن الشعر ذاته لم يكن قادرا على حمل ثقافة العرب وحضارتهم إلى خارج الدائرة العربية لصعوبة ترجمته ، على نحو أعطى النثر تفوقا لضرورة التبادل الثقافي بين العرب وغيرهم من الأجانب .

ويلاحظ الدكتور صمود أنه تم تطويق هذه الأفضلية النثرية بظواهر إيقاعية خارجية أثقلت كاهله ، وحدت من أفضليته ، بالرغم من وجود هدف خفي وراء هذا التطويق ، هو محاولة رد النثر إلى منطقة الشعر بزيادة إيقاعيته ، أي أن محاولة التطويق كانت ـ من جانب آخر ـ استمرارية للصراع الثقافي للعودة إلى إعلاء شأن الشعر ، واستعادة مهمته التي شبّت على غنائيته .

ويلتفت المؤلف التفاتة دقيقة إلى ثنائية الشعر والنثر ، وتلاشيها في الخطاب البلاغي ، من حيث اعترف البلاغيون ـ على اختلاف مدارسهم وعصورهم ـ بأن القوانين التي اشتقوها من النصوص الأدبية ، إنما هي قوانين كلية ، يمكن أن تقع في الشعر والنثر على سواء ، ولهذا تركت البلاغة زوج الشعر والنثر إلى زوج (الكلام البليغ والكلام العادي) دون أن ينفي ذلك وجود إشارات إلى بعض خصوصيات الشعر ، وبعض خصوصيات النثر .

والحق أن دراسة الدكتور حمادي حول ثنائية (الشعر والنثر) من أدق الدراسات التي تناولت هذه الثنائية في الدراسات الحديثة ، إذ استطاع أن يكشف عن تحولاتها في الموروث القديم في مثل (الشعر ـ الكلام) ، و (القول الشعري ـ القول الحقيقي) ، و (القول الشعري ـ القول العادي) ، و (الشعر ـ غير الشعراء) ، وإن انتهى به الأمر إلى القول بأنه لم تكتمل لهذه الثنائية ضوابط كمية وكيفية إلا في إطار بعض المصطلحات التي تميز الشعر ، مثل مصطلحات (الاحتمال) و (الجواز) و (الضرورة) و (الرخصة) .

(٦)

يجمع المحور الرابع بين النظرى والتطبيقى ، كما يجمع بين أهم الركائز أو المنطلقات فى النقد القديم والنقد الجديد، وبخاصة (الأسلوبية) بوصفها واحدة من أهم المناهج اللغوية في دراسة الظاهرة الأدبية . وإذا كان كتاب الدكتور حمادي قد غطى كثيرا من أساسيات النقد القديم ، فإن هناك إضافة بالغة التأثير في هذا النقد يجب الإشارة

إليها ، وهي ثنائية (الشفاهة والكتابة) التي أثرت تأثيرا واضحا في توجهات النقد ، وفي مقاييسه ، من حيث وحدت (الشفاهة) بين المتكلم والسامع في إطار الاتصال المباشر ، ومن ثم استدعت نمطا تعبيريا ودلاليا له خواصه القابلة للفهم السريع ؛ أما (الكتابة) فإنها قامت بتحويل (السماع) إلى (قراءة) ، ووسعت دائرة الاتصال بجعل الغائب شاهدا ، وهو ما يتيح تلقيا أعمق للنص ، يشقه في كل اتجاه لينفذ إلى معناه العميق .

وفي متابعة الدارس للنقد القديم ـ نظريا ـ رصد صلة النص بمرجعه ، وكيف تم حسمها نظريا في صلب تصور كامل للعملية الشعرية وما تقتضيه من أدوات ووسائل لأداء جملة الوظائف المطلوبة منها ، من حيث إن الشعر كلام لا يعكس الأشياء كما هي ، وإنما يصوغها بأدواته صياغة فنية . وهذه الفنية هي التي خلصت الكذب من مضمونه الأخلاقي .

لكن يلاحظ المؤلف أن النقد ـ في مراحله المبكرة ـ لم يعط أسلوب الشاعر الفرد عناية كافية ، لأن هذا النقد ـ في أصله المعرفي ـ قد قام على الوفاق لا الخلاف ، فالمهم تقدير مدى انسجام التجربة الفردية مع الأصول المقررة ، لا مدى خروجها عنها وإثرائها لها . ذلك أن كثيرا من توجهات النقد القديم كانت قائمة على (الحدس والتخمين والتقريب) ، أي غياب الممارسة الأسلوبية الصحيحة التي تحدد نصيب الموروث ونصيب المبدع في العمل الفردي ، بل إن المحاولات اللغوية القديمة ، كشروح الدواوين ، ظلت قاصرة ـ رغم أهميتها ـ عن إدراك الغاية ، لانعدام الوسيلة المنهجية ، ولانعدام إمكانية المقارنة بين التجارب السابقة والمزامنة .

وهنا أعود إلى السماح بالخلاف مع الدكتور صمود حول إهمال النقد القديم لأسلوب الشاعر الفرد . ذلك أن النظر في الدرس البلاغي ـ وهو بلا شك متحد بالنقد ـ قد غطى هذا الجانب عند تناوله لأخطر مصطلحين بلاغيين ، هما : البلاغة والفصاحة ، إذ جعل البلاغة ـ في جانب منها ـ صفة لمنتج القول ، كما جعل الفصاحة أيضا ـ في جانب منها صفة لمنتج القول الفصيح ، وكلا الأمرين لا يتحقق له وجود فعلي إلا إذا تمكن المعنى أولا في نفس منتجه ؛ وهو ما يستدعي بناء شكليا وتركيبيا يوافق هذا التمكن ، كما أكد ذلك العسكري في (الصناعتين) . ولا نريد هنا أن نعيد ترديد أقوال شائعة تؤكد هذا الربط ، لنستخلص منها ظواهر الأنتاجية الفردية ، وإنما يعنينا أن

نوجه النظر إلى نصوص مهملة في التراث ، وبخاصة عند الباقلاني في (إعجاز القرآن) ، إذ قدم الرجل دراسة جيدة حول هذه الفردية الإبداعية تكاد تقترب مما نردده في النقد الحديث ، من مثل إشارته إلى أهمية موافقة الصياغة للصورة النفسية ، كوسيلة للكشف عن جمالياتها ، واستحقاقها للشرف (إعجاز القرآن ٢٢) ، ومن مثل إشارته إلى أن التعامل مع المبدعين يجب أن يكون من خلال التمايز فى الخواص الصياغية ، وهي خواص تسمح بالتعرف عليهم بها ، فلا يخفى على أحد سبك أبي نواس من سبك مسلم ، ولا نسج ابن الرومي من نسج البحتري . وكذلك يتهيأ رصد الفوارق في التصرفات الشعرية بين الأعشى وامرئ القيس ، وبين النابغة وزهير ، وبين جرير والأخطل ، وبين البعيث والفرزدق ، من حيث إن لكل منهم منهجا خاصا ، وطريقا يرتبط به (إعجاز القرآن ٢٤٤) .

ولم يكن الباقلاني يدري شيئا عن مقولة بوفون : (إن الأسلوب بصمة لصاحبه) لكن مقولته القديمة تقترب منها إلى حد كبير ، حيث جعل الأسلوب مثل الخط ، وبما أن لكل إنسان خطه الذي يميزه ، فكذلك له أسلوبه الذي يميزه (إعجاز القرآن ١١٩) .

ويطول بنا الأمر لو رحنا نتابع النصوص المهملة ـ كما فعل الدكتور حمادي ـ للإمساك فيها بهذه الخطوط التي تتكيء على فردية الإبداع وخصوصيته .

وينبه الدكتور حمادي إلى أنه ليس معنى غياب الممارسة الأسلوبية ، غياب الممارسة اللغوية عموما . ذلك أن الانتباه إلى أهمية الجانب اللغوي في معرفة النص قديم ، بل إن الممارسة النقدية القديمة قامت ـ في قسم كبير منها ـ على لغة النص ، كطريقة لتقريبه إلى الأفهام والأذواق . لكن الفرق بين الممارسة القديمة والجديدة ، جوهري عميق ، قد يصل إلى حد القطيعة .

ويبدو أن النظر في هذا الفرق هو الذي جعل المؤلف يطرح المناهج اللغوية الحديثة في دراستها للظاهرة الأدبية ، بهدف نقدها وإبداء الرأي فيها ، دون أن يكون ذلك وسيلة للدخول في زمرة المعادين لها ، الذين يتمسكون بالمناهج القديمة ويتحمسون لها طلبا للراحة النقدية .

إن الظاهرة اللغوية الحديثة ترتد إلى نهاية القرن الماضي مع نمو التيار العلماني الذي أتاح للغويات نوعا من التفوق ، كما أتاح لها الاتصال بالعملية النقدية ، مولدة ما سمي بالأسلوبيات كرد فعل لطغيان الأحكام المعيارية الذوقية في تقييم

الأدب ، وإغراق النص في جملة الهوامش المحيطة به . ويرى المؤلف أن تيار الأسلوبيات يتوافق إلى حد كبير مع طبيعة الخطاب الأدبي الذي لم يعد تعبيرا عن تجربة ، وإنما أصبح تحقيقا لإمكانات التعبير الكامنة في اللغة ، بوصف الأسلوبية « مقاربة ألسنية للنص الأدبي » . وتتمثل المقاربة في البحث عن الإجراءات العملية أسلوبيا لتقديم الكلمة الأدبية .

ويلاحظ الدكتور حمادي أن الدرس الأسلوبي قد غلب فيه التنظير على التطبيق من حيث الكم ، أما من حيث الكيف ، فإن الأسلوبية لم تملك بعد التحليلات الحاسمة ، لأن جلّ اعتمادها على (المنبه) ، لكن الذي لا شك فيه أن هذه الأسلوبية قد أقضت مضاجع النقاد وشككتهم في كثير من المسلمات المنهجية ، وحفزتهم على تجاوز قصور مناهجهم ، وكشفت عن كثير من الأفكار النقدية الجديدة التي عملت على تحديد أسس الخلق الفني ، كالاختيار والعدول والسياق والمعنى المصاحب ، واللغة والكلام ، والقراءة ، كما أن هذه الأسلوبية قد رفضت رفضا حاسما الفصل بين الشكل والمضمون ، وأعطت القاريء قدرة الكشف عن المعنى ، وتعاملت مع أجناس الأدب على حد سواء .

ومن جانب آخر يرى المؤلف أن هناك بعض الصعوبات التي تكتنف هذا التوجه النقدي الجديد ، من حيث إن الأسلوب معطى يستعصى على التحديد والضبط . وربما كان هذا وراء صعوبة إجراء الأسلوبية تطبيقا ، بل إن تلك الإجراءات التي تعتمد على الإحصاء ، لم تكن كافية في معرفة النص ، وإدراك جوهريته الأدبية ، كما أن (العدول)، وهو أكثر أدوات الأسلوبية إجرائية ، ليس كافيا في الكشف عن الجمالية .

وتخصيب الأسلوبية ـ من وجهة نظر الدكتور حمادي ـ يقتضي أن يكون هناك اقتران للدراسة الآنية بالتاريخية ، كما يقتضى الابتعاد عن مسألة القيمة . ذلك أنه من الصعب أن نميز ـ فى النص ـ بين ما هو للكاتب ، وما هو لغيره ، وأن نميز فى كتابته بين ما هو مؤشر أسلوبي ، وما هو من طريقة الكتابة ؛ بل إن الظاهرة الأدبية نفسها أوسع من كل منهج ، لأنها تطرح ـ دائما ـ تعدّد القراءة ، ومع التعدد تأتي المخالفة التي لا يمكن ضبطها تحت إجراء محدد . وكل ذلك يستدعي وجود بعض الحذر عند التعامل بالمناهج اللغوية عموما .

(٧)

ذكرنا أن المحور الرابع يعرض للنقد تنظيرا وتطبيقا . وقد طرحنا مجمل التنظير ، وهنا نطرح مجمل التطبيق ، وهو مجمل ينحصر في مبدعين بينهما قدر من التوافق ، وقدر من التخالف ، هما : أحمد شوقي (الكلاسيكي) ، والشابي (الوجداني) .

ولا يمكن القول بأن استدعاء المؤلف لشوقي ، كان استدعاء تطبيقيا خالصا ، بل هو استدعاء يجمع بين التنظير والتطبيق على صعيد واحد ، حيث جاء في سياق رصد حركة التجديد الشعري ، وموقفها من القديم ، وأنها أخطأت عدوها عندما ركزت جهدها التحويلي على الأوزان والقوافي . والسؤال المنهجي الذي يطرحه الدكتور صمود في هذا السياق هو : إلى أي حد يكون النموذج البياني القديم ، ونظرية المعنى وإنتاجه ، مسئولين عن تراجع الشعر ؟

إن مثل هذا السؤال كان وراء استدعاء الفعل التطبيقي والتنظيري حول شوقي بوصفه إسهاما من أهم الإسهامات الشعرية العربية في هذا القرن . وقد سلم النقد بتفوقه في الفعل الشعري باستثناء العقاد ومن تابعه ، الذين حاولوا هدم شوقي ، لكن هذا الهدم كان ظالما لأنه اعتمد على محاكمة الإبداع بالمبدع .

ويعترف الدكتور حمادي بأن شوقي شاعر كبير برغم أن شعره لا ينبني على رؤية متكاملة ، مع أهمية الرؤية في تحديد الشعر ، فأين تكمن شعرية الشوقيات ؟

يعترف المؤلف بصعوبة الإجابة عن هذا السؤال ، لأنه ليس في عاداتنا النقدية الخروج من المقررات النظرية العامة المحيطة بالخطاب الشعري إلى الإنجازات الفردية ، فالنقد لم يعط الفردية أهميتها التي تستحقها ، بل يحاسب الشاعر بما حاذى ، لا بما أبدع .

وتشير الدراسة إلى الإنجازات التي دارت حول مفهوم الشعر عموما ، كإنجاز جابر عصفور ، وجمال بن شيخ ، والطرابلسي ، والأخير له دراسته الموسعة (خصائص الأسلوب في الشوقيات) التي تعقبت أدق الجزئيات ، بمنهج يجمع بين التحليل والوصف ؛ فهي نموذج أسلوبي تطبيقي لفت الدكتور حمادي فحدد أهم منجزاته . وفي رأيي أن دراسة الطرابلسي

تستعصي على أي تلخيص ؛ فلقد عانيت كثيرا عندما قمت بعرضها منذ سنوات في مجلة « فصول » ؛ لأن أي تلخيص سوف يخل بها ، وبمنهجها الاستغراقي . وربما لهذا اتجه الدكتور حمادي إلى تحديد المستخلصات الأساسية التي توصل إليها الطرابلسي ، وهي - في رأيي - كافية - مؤقتا - للقاريء الذي يحتاج إلى متابعة الدراسة نفسها في سفرها الأصلي .

أما الإجراء التطبيقي الذي قدمه كتاب (نظرية الأدب عند العرب) فإنه يدور حول إمكانات اللغة الصوتية ، ومقدرة شوقي الخاصة على تشكيل إيقاع متميز متعدد الدلالات ، ثم ربط ذلك بهندسة البيت الشعري ، فمن هذه الإجراءات توظيف بنية (الترديد) بكل مجاريها المختلفة ، ووظائفها المتعددة ، ومنها توظيف بنية (التجانس) ، و (تحقيق التوازن بالتناظر) ، و (التناظر بالتقابل) .

ومن الواضح أن مثل هذه الدراسات التطبيقية عن شوقي قد مهدت للأسئلة عن حركة الشعر الجديدة التي حاولت أن تقطع صلتها بشوقي . وليس أدل على ذلك من أن أحمد عبدالمعطي حجازي رفض الانتساب لشوقي ، ونسب نفسه لعلي محمود طه وأبي شادي والشابي . والحق أن دعوى حجازي السابقة تثير شيئا في نفسي ؛ ذلك أنه قدم دراسة موسعة عن شعراء السبعينيات في مصر ، جعلهم فيها أحفادا لشوقي ؛ فكيف يستقيم ذلك مع رفضه الانتساب لشوقي ؟

أما استدعاء الشابي إلى كتاب (نظرية الأدب عند العرب) فقد جاء مُبرَّرا بأن هناك ادعاء بعدم وجود تجربة شعرية حقيقية في الشعر التونسي الحديث والمعاصر جديرة بأن تعد من جيد الشعر وخالصة إلا للشابي .

ومع أن المؤلف لا يوافق على هذا الادعاء ، فإنه يرى أن أبا القاسم علامة بارزة في مسار الشعر التونسي والعربي ، وتجربة شعرية متميزة ؛ فهو - بحق - الذي استطاع بناء ما يسمى اليوم بـ (العالم الشعري) أو (الفضاء الشعري) .

والنص الذي وقع في منطقة الإجراء التطبيقي هو (قلب الشاعر) الذي اقترب منه المؤلف محددا المنهج الذي يقوم على تعدد القراءات من ناحية ، وتطعيم القراءة بالمناهج الحديثة من ناحية أخرى . في محاولة لكشف بنية النص ، واتساق علاقاته ، وكتل علاماته من خلال رصد العلاقة بين المبنى والمعنى ، بالإضافة إلى تحديد الظواهر التعبيرية الغالبة . وتشطر الدراسة

التطبيقية النص إلى قسمين ، ملاحظة تجليات البنى المحازية وغلبتها في القسم الثاني على الأول ، ومتابعة ظواهر التقابل والمفارقة التي تتفجر من ثنائية (النور والظلام) .

وفي سياق التفكيك يحدد المؤلف ركيزة الإنتاج الدلالي في النص وهي (القلب) . وهذا التحديد يوظف الإحصاء كما وكيفا توثيقا للمستخلصات التعبيرية . ولم يقتصر هذا الإحصاء على متابعة مركزية الإنتاج ، بل تجاوزها إلى متابعة مجموع البنى الإنتاجية المصاحبة ، كالجموع والأسماء والأفعال ، من حيث كانت أداة الإبداع في إنتاج العالم . وهو عالم يدور حول الطبيعة وتجلياتها بين التناسق وعدمه .

وتخلص الدراسة من كل ذلك إلى أن عالم القصيدة هو العالم الخارجي ؛ وأن الحياة في سياق النص هي حياة الفن والشعر ، وأن الحرية التي امتلكها الإبداع هي الحرية في إعادة بناء العالم .

وواضح أن المؤلف لم يشغل نفسه بالهوامش الخارجية ، كما لم يشغل نفسه ، بما يسمى بالأغراض الشعرية ؛ فالإجراء الأسلوبي في هذه الدراسة التطبيقية كان نموذجا للصرامة الموضوعية التي تعرف العمل ومنطقته وكيفيته .

(٨)

إن كتاب (نظرية الأدب عند العرب) للدكتور حمادي صمود الذي أصدره النادي الثقافي الادبي في جدة ، يمثل - في رأينا - إضافة مهمة وخطيرة إلى معارفنا النظرية والتطبيقية ، من حيث استهدف - بالدرجة الأولى - لفت النظر إلى كثير من النصوص التراثية المهملة ، فكشف عنها الغبار ، وتجلت حداثيتها التي تسمح لها بدخول دائرة الواقع الحضوري مخصبة له ، ومجددة لحيويته . والنصوص - في جملتها - نصوص نظرية لبعض اللغويين والبلاغيين والفلاسفة .

ولم يكن الكشف عن هذه النصوص خاضعا لمنهج تاريخي ، بل لمنهج انتقائي ؛ لأنه - في رأينا - ليس كل ما في التراث صالحا للاستحضار ؛ ومن هنا تكون الانتقائية أداة منهجية مناسبة للهدف .

وبالإضافة إلى الانتقائية اعتمدت الدراسة (الوصفية) وسيلة لتحديد كيفية تعامل النقد والبلاغة مع الأدب . وكل ذلك يمثل نوعا من المشاركة في بناء نظرية لغوية عربية يمكنها أن تتعامل مع الخطاب الأدبي العربي تعاملا نقديا صحيحا ، بحيث لا تتنافر أدوات النظرية مع ذلك الخطاب شكلا ومضمونا . وأعتقد أن جهد الدكتور صمود في حاجة إلى جهود أخرى مماثلة تسير في المسار نفسه لاستكمال بناء النظرية .

ولن يتحقق شيء من ذلك إلا بالإفادة من مناهج البحث الحديثة ، لإخراج لغة النقد مما شابها من المجانية والسرعة والصخب ؛ لأن معرفة الجديد سوف تكون دافعا إلى إعادة قراءة القديم بعقل مفتوح لا يعرف التلفيق أو التزييف .



"طه حسين والتراث"

تأليف : الدكتور / مصطفى ناصف

إبراهيم عبدالرحمن

للدكتور مصطفى ناصف ولع شديد بتراث الشعر العربي القديم ، حمله على أن يجعل من رصد جمالياته وتأويل نصوصه موضوعاً لدراساته المختلفة ، على كثرتها وتنوع موضوعاتها . وهو يصدر في هذه الدراسات عن إيمان بأن الشعر الجاهلي ظل مصدر هذه الحركة الشعرية الخصبة التي تمتد على مساحة زمنية واسعة ما بين العصر الجاهلي والعصور الإسلامية الأخرى التي تلته .

والكتاب الذي بين أيدينا واحد من هذه الدراسات الخصبة التي أصدرها عن التراث العربي القديم ؛ وهو مثل كتبه الأخرى ، يرصد أفكاراً ويثير قضايا تحتاج إلى مناقشة ، لجدتها وبعد مراميها .

ويقصد الكتاب كما يظهر من موضوعه « طه حسين والتراث » إلى رصد موقف طه حسين من التراث القديم ، وبيان منهجه في تلقيه ، وتقويم هذا المنهج ، ومناقشة تلك الآراء .وهو يتبع لتحقيق تلك الغاية منهجاً خاصاً يتألف من عنصرين : أحدهما تلخيص آراء طه حسين على نحو ما انطبعت فى نفسه من خلال قراءة تراثه النقدي والتاريخي ؛ والآخر ، تقويم هذه الآراء عن طريق عرض أفكار أخرى مقابلة لأفكار طه حسين . وخلاصة ذلك ، إذا صح ما نذهب إليه ، أن مصطفى ناصف في هذا الكتاب خاصة وغيره من الكتب الأخرى عامة ، يدين لمنهج مركب من التأويل والمقابلة ، وهما عنصران قد امتزجا في دراسته لجهود طه حسين التراثية امتزاجاً شديداً أدى ، في أحيان كثيرة ، إلى خلط آراء طه حسين بآرائه الخاصة خلطاً يوهم القاريء بأنهما شيء واحد ! ويوجب ذلك علينا أن نسعى في هذه الدراسة التي نقدمها عن هذا الكتاب « طه حسين والتراث » إلى الفصل بين آراء المؤلف وآراء طه حسين ، حتى يتسنى لنا عرض قضاياه ومناقشتها . ونعتقد أن الطريق الصحيح إلى تحقيق

ذلك ، لا يتأتى إلا بعرض منهج طه حسين في تلقي التراث على نحو ما يتمثل في دراساته التي أصدرها عن الشعر القديم عامة ، والجاهلي خاصة ، ورصد منهج مصطفى ناصف في تلقي هذا التراث الشعري القديم نفسه ، وتقويم جمالياته .

[١]

وفيما يتصل بنهج طه حسين فقد كثرت آراء الدارسين فيه وتخالفت . وهي آراء على كثرتها تحتاج إلى مراجعة لا نظن أن هذه المناسبة تتسع لها ، ومن ثم فسوف ندخل مباشرة إلى عرض صورة صحيحة لها . وخلاصة ذلك أن طه حسين يدين لمنهج «النقد العلمى»، ونريد به هذا المنهج الذي نشأ في فرنسا في أوائل القرن التاسع عشر ، وكان يتخذ من قوانين العلوم التجريبية التي ازدهرت في هذه الفترة ، وسائل لدراسة الأدب والتقنين لظواهره المختلفة . ونستطيع ، في اختصار شديد ، أن نحدد فلسفة هذا المنهج في السعي إلى استخلاص قوانين حتمية عامة تحكم الظواهر الأدبية والفنية ، في نشأتها وتطورها ، تنبثق من قانون « الحتمية العلمية » وتدور في فلكه !

وقد اتخذت هذه المحاولة من « التجريب العلمي » في دراسة الأدب أشكالاً ونتائج مختلفة عند رواد النقد العلمي : (أ) فكانت عند سانت بيف (١٨٠٤ - ١٨٦٩) محاولة لكتابة ما يسميه « التاريخ الطبيعي لفصائل الفكر » ؛ فقد كان يعتقد أن هناك عائلات (فصائل) من النفوس ، كما أن هناك أجناساً وأنواعاً مختلفة في التاريخ الطبيعي ! وقد ألح في الدعوة إلى تطبيق هذا القانون العلمي في كتابيه : بور رويال ؛ وأحاديث الإثنين ، إلحاحاً غريباً ، في مثل قوله :

« إذا بحثت فى طبائع العقول المختلفة ، ظهر لك أنها تنتمي إلى نماذج وأصول بعينها ، فمعرفة واحد من كبار المعاصرين تشرح لك وتبعث أمامك طبقة من الموتى ، لما بينه وبينهم من تشابه واضح ، ومن وجود بعض خصائص للأسرة الفكرية التي ينتمون جميعاً إليها . وهذا مطابق تماماً لما في علم النبات بالنسبة للنباتات ، وما في علم الحيوان بالنسبة لأنواع

الحيوانات ، فهناك إذن تاريخ طبيعي لأسر الفكر الأدبية » !

(ب) وعند « هيبوليت تين : ١٨٢٨ ـ ١٨٦٣ » شكل محاولة تجريبية لإثبات أو فلنقل لاختيار صحة قانون الحتمية العلمية في تصنيف الظواهر الأدبية وتفسيرها ودراستها . وقد اتجه في اختبار الفروض العلمية ، تحت تأثير ثقافته الفلسفية ومذهبه الوضعي إلى التجربة من ناحية ، ورصد الظواهر الصغيرة ذات الدلالة ، وتوظيفها في إثبات صحة الادعاءات العلمية في دراسة الأدب من ناحية أخرى ! وهذا فيما يقول لانسون معلقاً على طريقته ، « إننا نشعر بأننا مدفوعون بقوة لا سبيل إلى مقاومتها نحو نتيجة سبق تحديدها » ! وقد جعل ذلك منه « المفكر النظري للمذهب الطبيعي ، وللأدب ذي النزعات أو المزاعم العلمية على وجه العموم » ! وقد أقام « تين » نظريته تلك على ثلاثة أصول عامة يتحدد على أساس تفاعلها فلسفة الفن والأدب بعامة هي : الجنس والبيئة والعصر .

وهو يقصد بالجنس « تلك الخصائص الفطرية التي تميز مجموعة من الناس انحدرت من أصل واحد . . . . » فالجنس السامي أو الآري ، مثلاً ، ذو صفات عضوية خاصة به ، وهو يتميز بسبب ذلك بمقومات فكرية معينة تطبع إنتاجه العقلي والفلسفي .

وتنطوي البيئة في نظرية « تين » على بيئات مختلفة ، طبيعية وسياسية واجتماعية وثقافية ، وهي بيئات ، فيما يرى ، تحدث تأثيراً على شخصيات المبدعين، وتطبع لذلك إنتاجهم بطابعها !

ويعني تين بالعصر ، تلك القوة الموجهة ، أي ذلك التطور الذي تحقق في الماضي ، وما ترتب عليه من تأثيرات في الحاضر . وفي اختصار إنه يعني بالعصر ذلك التراث الثقافي والأصول الفنية التي ورثها الجيل الحاضر عن الاجيال الماضية ، متخذاً منها نماذج يحاكيها ويطورها ليخلق منها شيئاً جديداً .

وإذا كان هذا الاتجاه النقدي قد اتخذ ، كما رأينا عند سانت بيف ، شكل محاولة لكتابة « التاريخ الطبيعي لفصائل الأدباء » ، وكان عند تين اختباراً تطبيقياً لتأكيد صحة الفروض العلمية في دراسة الظواهر الأدبية ، فقد اتخذ في كتابات برونتيير (١٨٤٩ ـ ١٩٠٦) شكل محاولة لتفسير نشأة وتطور الأجناس الأدبية على أسس علمية ، وذلك بتطبيق نظرية دارون في النشوء والارتقاء ، والمقابلة بين أجناس الأدب وأجناس الحيوان ! فقد كان يعتقد بوجود خارجي

ثابت ومتميز للأجناس الأدبية « يختص فيه كل جنس أدبي بمميزات تفرق ما بينه وبين ما عداه ، على الرغم من وجود مشابهات بين بعض الأجناس الفنية أحيانا » ، شأنها في ذلك شأن الأجناس الحيوانية . . . . » ! وفي اختصار إنه كان يعتقد أن الأجناس الأدبية يتوالد بعضها من بعض مثل الأجناس الحيوانية !

وتعود معرفة طه حسين بهذا الاتجاه النقدي إلى سنوات دراسته في الجامعة المصرية القديمة ، واتصاله بأستاذه المستشرق « كارلو نالينو » الذي كان معنياً بتطبيق هذا الاتجاه العلمي في دراسة الأدب العربي القديم ؛ وهو ما أثمر كتاباً يعد نموذجاً علمياً جديداً على البيئة الثقافية في مصر ـ هو كتاب « تاريخ الآداب العربية . . . » احتذى طه حسين منهجه في رسالته عن أبي العلاء المعري التي تقدم بها للجامعة المصرية قبل سفره إلى فرنسا !

ونستطيع ، دون الدخول في تفاصيل طويلة ، أن نقرر أن طه حسين فى تبنيه لهذا المنهج قد تحفظ على صرامته العلمية المتمثلة في كتابة تاريخ طبيعي لفصائل الفكر ، والمقابلة بين أجناس الأدب وأجناس الحيوان في نشوئها وارتقائها وغير ذلك من ظواهر العلم الحتمية . وفي اختصار إن طه حسين قد قصد إلى إعادة صياغة هذا المنهج صياغة جديدة جعلت منه منهجاً صالحاً لدراسة الأدب العربي ، وتحقيق حلمه في كتابة تاريخه ، وذلك بالمزاوجة بين النزعة العلمية والنزعة الفنية : فأما النزعة العلمية فقد تمثلت في دعوته إلى تحقيق نسبة النصوص الأدبية قبل دراستها ، إلى العصر الذى تنتمى إليه ، وإلى المبدعين الذين أنتجوها ، وتوثيق الصلة بين هذه النصوص الأدبية والبيئة بمفهوماتها المختلفة وشخصيات أصحابها من الشعراء خاصة والكتاب عامة ؛ وهو مفهوم لطبيعة الأدب أنتج مصطلحاً نقدياً يكثر دورانه في كتابات طه حسين ، هو مصطلح « المرآة » ! وهو مصطلح ينطوي ، حين نفهمه فهماً صحيحاً ، على العناصر العلمية لنظريته الأدبية في صورتها العربية التي ألفها تأليفا جديداً . ولنقرأ هذه الفقرات الدالة من المقدمة القيمة التي كتبها لكتاب نالينو « تاريخ الآداب العربية . . . . . . » :

« . . . إن الأدب مرآة لحياة العصر الذي ينتج فيه ، لأنه إما أن يكون صدى من أصدائها ، وإما أن يكون دافعاً من دوافعها ، فهو متصل بها على كل حال ، وهو مصور لها على

كل حال ، ولا سبيل إلى درسه وفقهه إلا إذا درست الحياة التي سبقته فأثرت في إنشائه ، والتي عاصرته فتأثرت به وأثرت فيه ، والتي جاءت في إثر عصره فتلقت نتائجه وتأثرت بها ! فللأدب مظهران إذن : مظهره الفردي لأنه لا يستطيع أن يبرأ من الصلة بينه وبين الأديب الذي أنتجه ؛ ومظهره الاجتماعي لأن هذا الأديب نفسه ليس إلا فرداً من جماعة ، فحياته لا تتصور ولا تفهم ولا تحقق إلا على أنه متأثر بالجماعة التي يعيش فيها . هو نفسه ظاهرة اجتماعية ، فلا يمكن أن يكون أدبه إلا ظاهرة اجتماعية . . . . » !

وأما النزعة الفنية التي أضفاها طه حسين على هذا الاتجاه العلمي في دراسة الادب ، فتتمثل في إعلاء دور الذوق الذاتي في رصد جماليات النصوص الادبية ، والنظر إليه بوصفه قوة سحرية يمكن عن طريقها سبر أغوار هذه النصوص وفض مكوناتها . . ولطه حسين ذوق فني راق بناه بناءً خاصاً : من تراث العربية النقدي واللغوي في عصورها الزاهية ، ونصوصها الرفيعة ، ومن ثقافته الأوروبية الجديدة ، وهما رافدان امتزجا في نظريته الأدبية امتزاجاً يذكرنا بصنيع القدامى من علماء العربية حين كانوا يختارون من الجديد الوافد ما يمزجونه بالقديم المأثور ليؤلفوا صيغاً جديدة .

ونقف من هذا الفيض من كتابات طه حسين عند دراستين لهما أهمية خاصة في إيضاح منهجه هما : في الشعر الجاهلي ؛ ومع المتنبي :

(١) فأما كتابه « في الشعر الجاهلي » فقد أحدث عند نشره في عام ١٩٢٦ ضجة واسعة تجاوزت البيئة الثقافية في مصر إلى البيئات العربية الأخرى ، وهي ضجة لايزال صداها يتردد في صور مختلفة ، في كتابات الدارسين المحدثين .

وتتلخص فكرة الكتاب في اختبار صحة الشعر الجاهلي . وقد قام المؤلف لتحقيق هذه الغاية ، بدراسة ثلاثة موضوعات متكاملة : الأول ، رصد مناهج دراسة الأدب في مصر في الربع الأول من القرن العشرين ، وبيان فسادها وقصورها عن تقديم رؤية نقدية صحيحة لتراث العربية الشعري ؛ والثاني ، المقابلة بين بيئات الشعر الجاهلي الدينية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ، ومعاني قصائده عند شعرائه المعروفين . وقد انتهى من هذه المقابلة إلى تأكيد افتقار هذا الشعر في أكثر نماذجه إلى صور هذه البيئات .

والموضوع الثالث الذي درسه طه حسين في هذا الكتاب ، يتلخص في محاولة استخلاص مقياس فني يميز ، عن طريقه ، بين الشعر الصحيح والشعر المنحول . وتدلنا مراجعة هذا القسم من كتابه على أنه قد اعتمد في تحديد عناصر هذا المقياس على ظواهر فنية تميز أشعاراً يثق طه حسين في نسبتها إلى الشعر الجاهلي ؛ وهي عناصر يراها قد انحدرت إلى هذه النصوص من البيئة الجاهلية في صورها المختلفة ، فطبعت بطابعها لغة هذا الشعر ومعانيه وصوره التشبيهية !

(٢) وإذا كان طه حسين قد وظف ، كما رأينا ، منهج النقد العلمي في رصد العناصر السلبية في الشعر الجاهلي ، المتمثلة في مباينة لغته وصوره ومعانيه لظواهر البيئة التي أفرزته ، فإنه في كتابه « مع المتنبي » يوظف المنهج نفسه في رصد العناصر الايجابية في شعر المتنبي ، المتمثلة في موافقة معاني هذا الشعر لظروف الشاعر الاجتماعية والسياسية والنفسية . وقد حقق طه حسين هذه المقابلة الإيجابية من خلال بناء سيرة تاريخية وفنية للمتنبي .

وقد رسم طه حسين للبيئة العراقية التي ولد فيها المتنبي صورة قاتمة في نواحيها السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وصورة أخرى مشرقة لحضارة العراق وثقافته . وكان لابد أن يؤدي هذا كله : الفساد السياسي والرقي العقلي ، فيما يقول طه حسين ، «إلى حرب متصلة ، وصراع مستمر ، وطموح لا ينقضي ، وآمال لا تحد ، وجشع لا يرضي » ، وأن تمتحن الثورات التي وقعت ، العراقيين في دينهم وأعراضهم وحرياتهم .

ويلخص طه حسين آثار البيئة العراقية في شخص المتنبي وفنه في ثلاثة عناصر هي : شعوره بضعة نسبه ؛ « فقد كان مولده أثراً من آثار هذا الفساد العظيم » ! وطموحه إلى السلطان لثقته بتفوقه على غيره من أمراء العراق ؛ وميله إلى التمرد ، لاعتناقه المذهب القرمطي الذي يحض على الخروج والعنف !

وقد أخذ طه حسين يقابل بين هذه العناصر التي طبعت شخصية المتنبي وأشعاره التي قالها في هذه الفترة ، وانتهى إلى أنها أنتجت صيغة فنية خاصة ، وظفها في التعبير عن مواقفه من الناس والحياة من حوله . وتمثلت هذه الصيغة أكثر ما تمثلت في استعاضة المتنبي في الدفاع عن نسبه ومديح أمراء العراق الذين كانوا ينحدرون من أصول غير عربية ، عن الأجداد والآباء الحقيقيين بأجداد

وآباء من الشجاعة والكرم والمروءة والنجدة والقوة وغيرها من عناصر المديح المعروفة ، كما تمثلت هذه الآثار التي انحدرت إليه من البيئة العراقية في شعر ثائر ، إذا صح هذا الوصف ، ظل يدنو به من الخطر دنواً متناميا حتى انتهى به في آخر المطاف إلى السجن . وكما أنتجت قرمطية المتنبي شعراً ثائراً ، انتج سجنه الذي طال حتى نهكه وأضناه وعرض حياته للتلف والهلاك شعرًا حزينا يعبر به المتنبي عن يأسه من تحقيق آماله وأمانيه في التمرد على واقع الحياة الاجتماعية المضني على أيامه ، وتغييره !

ولا يتسع هذا العرض المخصص لكتاب « طه حسين والتراث » لذكر أمثلة من أشعار المتنبي في العراق ، فهي كثيرة ومتنوعة ، ولكنا نشير إلى قصيدتين احتفى بهما طه حسين لتأكيد مزاعمه في المطابقة بين بيئة المتنبي وشخصه وبين أشعاره . فأما الأولى فقد قالها مدافعاً عن نسبه ومفتخراً بأسرته ؛ ومنها قوله :

أنا ابن من بعضه يفوق أبا البا	حث ، والنَّجْلُ بعضُ من نَجَلَهْ
وإنما يذكر الجدود لهم من	نفّروه وأنفذوا حِيلَه
فخراً لعَضبٍ أروحُ مشتمِلَهْ	وسَمْهَرِيٍ أروح معتقله
وليفخر الفخرُ إن غدوت به	مرتدياً خيره ومنتعله !
. . . .	. . . .
إن الكذاب الذي أكاد به ،	أهْوَنُ عندي من الذي نقله
فلا مبال ، ولا مداج ، ولا	وان ، ولا عاجز ، ولا تكله !

والمتنبي في هذه الأبيات ، فيما يرى طه حسين ، « لا ينسب نفسه إلى آباء كآباء الناس ، وإنما ينسب نفسه إلى متجزيء له بعض يمتاز من كله ، وبعضه هذا يفوق آباء الباحثين عن نسبه ، المتقصين لأمره . . . » ! وعلى هذا النحو كان المتنبي يهرب من نسبه الحقيقي إلى نسبه الفني !

وأما القصيدة الثانية فيقول فيها داعياً إلى الخروج على سلطان أمراء العراق :

لُم الليالي التي اخْنَت على جِدَتي	برقة الحال واعذرني ولا تلم !
أرى أناساً ومحصولي على غنم	وذكر جود ومحصولي على كلم
وربَّ مال فقيراً من مروءته ،	لم يثر منها كما أثرى من العدم
سيصحب النصل مني مثل مضربه	وينجلي خبري عن صمة الصمم !

. . . .

لأتركن وجوه الخيل ساهمة والحرب أقوم من ساق على قدم !
والطعن يحرقها ، والزجر يقلقها حتى كأنَّ بها ضرباً من اللمم ،
قد كلمتها العوالي فهي كالحة ، كأنما الصاب مذرور على اللجم !

وكان خروج المتنبى من العراق إلى الشام ، بعد خروجه من السجن ، إيذانا بمواجهة ظروف جديدة في بيئة مختلفة ؛ فقد لقي في الشام « سيف الدولة الحمداني » ، وكان أميراً عربياً مجاهداً ، تعيد حروبه مع الروم ذكرى الفتوحات الإسلام في صدر الإسلام ؛ كما لقي فى بلاط هذا الأمير طوائف من العلماء المشهورين في الثقافة العربية والإسلامية ، وكثيرا من الشعراء الذي اجتذبتهم مكانة سيف الدولة وعطاياه . وأيقن المتنبي ، فيما يقول طه حسين ، أنه مقبل على منافسه خطيرة في هذه البيئة الثقافية الراقية ، فأعد نفسه لمواجهة أصحابها ، واتخذ هذا الإعداد شكل مواجهات عقلية وفنية ، عبرَّ عنها المتنبي نفسه في طريقة صياغته لأولى قصائده التي قالها في مديح أميره سيف الدولة ؛ وهي قصيدة طويلة نجتزيء منها هنا أبياتاً قليلة دالة :

وفاؤكما كالربع أَشْجاه طاسمهْ بأن تُسعدا والدمع أشفاه ساجمهْ
وما أنا إلا عاشق ، كل عاشق أَعَقُّ خليليه الصفيين لائمه ،
وقد يتزيا بالهوى غير أهله ويستصحب الإنسان من لا يلائمه
بليت بِلىَ الأطلال إن لم أقف بها وقوف شحيح ضاع في الترب خاتمه
كئيباً تَوَقَّاني العواذل في الهوى كما يتوقى رِيِّض الخيل حازمه
قفي تَغْرَم الأولى من اللحظ مهجتي ، بثانية ، والمُتْلِفُ المال غارِمُه!
وما حاجة الأظعان حولك في الدجى إلى قمر ! ما واجد لك عادمه

. . . .

سلكت صروف الدهر حتى لقيته على ظهر عزم مؤيدات قوائمه ،

. . . .

فأبصرت بدراً لا يُرى البدر مثله وخاطبت بحراً لا يرى العبر عائمه
غضبت له لما رأيت صفاته بلا واصف ، والشعر تهذي طماطمه !

وكان لابد أن تؤدي هذه المواجهة الحادة بين المتنبي وبيئة سيف الدولة من اللغويين والمناطقة والفلاسفة والشعراء ، إلى ما أدّت إليه فعلاً ، من حدوث قطيعة حادة بين الشاعر وأميره حملته على الهرب منه إلى كافور الإخشيدي في

مصر . وقد طرأت على المتنبي وفنه ، فيما يلاحظ طه حسين ، في بيئة الفسطاط تحولات خطيرة ؛ فقد أقبل على كافور « وقد ماتت نفسه أو كادت تموت ، ولم يبق منها إلا رمق ضئيل لم يكن خير ما بقى منها ، وإنما كان شر أجزاء نفسه وأهونها على الناس . وبهذا الرمق الذليل أقبل الشاعر على أميره فمدحه ورغب إليه وطمع فيه . ومن هذا الرمق نفسه انصرف الشاعر عن كافور راغباً عنه ، زاهداً فيه ، هاجياً له ، كافراً بأنعمه . . . . وذنب كافور انه كان يعرف حقيقة المتنبي ، وأنه رأى فيه شاعراً يبيع المدح والثناء فاشترى منه المدح والثناء . . . . » !

وكان لهذه البيئة المصرية وما امتازت به من الهدوء والاستقرار في أيام كافور آثار أخرى على شعر المتنبي ؛ وهي آثار فنية خالصة ؛ فقد كانت بيئة الفسطاط بيئة عقلية ناقدة ، حريصة على النظر فيما كان يقوله المتنبي من شعر في كافور وغيره من الأفراد والحكام . « ولم يكن بد للمتنبي من أن يحسب حساب هذا النشاط ، وأن يقدر أن شعره سيلقى فى الفسطاط بمثل ما كان يلقى به في حلب من النقد والدرس والتحليل . . . . . وقد ظهر أثر هذا على المتنبي الذي لم يكن يظهر الشعر ولا ينشده إلا بعد الامتحان والابتلاء والتمحيص » !

وعلى هذا النحو مضى طه حسين في المقابلة بين بيئة الفسطاط وشعر المتنبي مقابلة أنتجت كثيراً من الملاحظات الفنية الخالصة التي وظفها في تفسير أشعاره من ناحية ، وتعليل المباينة الحادة بين مدائح المتنبي في كافور وأهاجيه فيه من ناحية أخرى ! ولعله قد استبان لنا بعد هذا العرض الموجز لمنهج طه حسين في اختبار صحة الشعر الجاهلي ، وبناء سيرة فنية وتاريخية لحياة المتنبي وشعره ، أنه قد استحدث منهجا جديداً لدراسة الشعر القديم مزج فيه بين أصول وافدة وأصول موروثة ؛ وفي اختصار إننا أمام منهج يجعل من النص الشعري وثيقة سياسية واجتماعية ونفسية وفنية .

[٢]

وإذا كان طه حسين كما رأينا يوثق من الصلة بين النص الشعري ومبدعه وبيئته ، فإن مصطفى ناصف يحرص على فصم هذه الصلة ، والنظر إلى النص

الشعري بوصفه بنية لغوية اسطاطيقية مستقلة ومحملة بالرموز . وقد شرح منهجه في كتاب نشره في عام ١٩٦٥م ، هو كتاب « دراسة الأدب العربي » خصصه لبحث موضوعين : أحدهما ، نقد منهج طه حسين في قراءة الشعر القديم ، وتأكيد قصوره في الكشف عن رموز هذا الشعر ؛ والآخر ، تأكيد فكرة الكيان المستقل للقصيدة القديمة ، والبحث عن منهج جديد لتفسير رموزها .

وقد دخل مصطفى ناصف إلى نقد منهج طه حسين بمقولة غريبة ، هي انه قد خرج من عباءة المنهج التأثري ، وان طه حسين هو مؤصل هذا الاتجاه في النقد العربي الحديث ؛ وان إسرافه في تبنيه وحرصه على إعماله في دراساته المختلفة قد جعله ينبث في المناهج الاخرى حتى أصبح من الصعب على كثير من النقاد المحدثين فهم الاعمال الادبية بمعزل عن التأثرية ! وهو يرى أن هذا الاتجاه التأثري قد مكّن ، في كتابات طه حسين خاصة ، لسيادة مبدأين نقديين هما : « إن قيمة الأدب مرتبطة باللغة القوية التي يحدثها في نفوس الذين [يقرؤونه] أو يستعمون إليه . . . . . . » ، وان المتعة لفظ لا يصلح لمواجهة الفن الذي يتميز بالقدرة على إثارة نوع من المشاعر ، ونقل نمط من التجارب أكثر عمقاً وسعة وشمولاً من أن يدل عليها لفظ المتعة !

والمبدأ الثاني الذي أنتجته هذه التأثرية يتمثل « في إعطاء الذوق قيمة سحرية غامضة . . . . » ، تحول في كثير من الأحيان بين النقاد وتحليل النصوص الأدبية تحليلاً صحيحاً .

وانطلاقاً من ذلك يدعو مصطفى ناصف إلى تحرير العمل الادبي من أسر الظروف البيئية على اختلافها وتنوعها ؛ « فالظروف الاجتماعية التي تحيط بالأديب تدعوه إلى التفكير حقاً ، ولكن طبيعة هذا التفكير ليست من صنع الظروف نفسها ، فعمل الفنان ليس محتوماً بعلة خارجية . . . . . . والبواعث الاجتماعية مجرد حافز ، والفرق واضح بين مقولة السبب والحافز . . . . » !

كما يدعو إلى تحرير العمل الأدبي من نفس صاحبه ، فمن طبيعة الأعمال الأدبية أن تبعد عن شخصيات أصحابها ؛ « فإذا كان العمل الفني جميلاً فليس معنى ذلك أن وراءه نفساً جميلة ، وإن تاريخ حياة العظماء كثيراً ما يظهرهم

صغاراً من الناحية الخلقية في خارج مؤلفاتهم الممتازة التي تتسم وحدها بالعظمة . . . » .

وهو يتخذ من تأكيد فكرة الكيان المستقل للقصيدة طريقاً إلى تحديد طبيعة ومكونات المنهج الجديد الذي يشتقه من خصائص العمل الأدبي ذاتها ، ويسميه « المنهج الإسطاطيقي » ، ويقوم على أساس رفض فكرة الأغراض في القصيدة التي احتفى بها النقد القديم احتفاءً عظيماً ، كما يقوم على النظر إلى العمل الادبي بوصفه « بنية لغوية إسطاطيقية » ؛ وذلك « لأن الشعر لا يقدم إلينا في معظم الأمر صورة من حياة أصحابه ؛ وفي وسعنا أن نتذكر أن هناك شعراء كثيرين يحاولون أن يطمسوا شخصياتهم ، وألا ينطلقوا مع أنفسهم ، وأن لدينا على مدى أزمنة طويلة أعمالاً يضعف فيها التعبير الشخصي ضعفاً شديداً ، ولكن القيمة الإسطاطيقية قد تكون عظيمة مع هذا الضعف . . . . » !

وقد تبلورت هذه الصورة من « الوحدة الإسطاطيقية » بين موضوعات القصيدة الجاهلية في كتابه « قراءة ثانية في شعرنا القديم » ، حيث يرى : « إن موضوعات الشعر الجاهلي كثيرة ، ولكنها قابلة للترابط ، ولا يمكن أن يستقيم الفهم إذا لم يشق القاريء على نفسه بالبحث عن التماسك . . . . » .

وفي اختصار إن القصيدة فيما يرى مصطفى ناصف « نشاط لغوي ، واللغة رمز لا تعبير ، والرمز مجرد تسجيل لشيء ما في خارجه » .

وهو يشرح طبيعة هذا النشاط اللغوي بأن « العمل الأدبي خلاق لمعناه ، وانه ليس علامة أو صورة محسنة ، ولكنه يذيب العناصر جميعاً ويعطيها شكلاً أو قواماً جديداً ؛ فإذا أغفلنا هذا الشكل أو القوام اللغوي لم نستطع أن نعرف كيف جاوز العمل شعور صاحبه . . . . . النشاط اللغوي ملتقى مناطق من التجارب أو المعاني لم تلتق من قبل بواسطة الإحساس أو الحدس . . . . النشاط اللغوي إذن الذي نتحدث عنه بمعزل عن ذلك الفهم المتداول للأسلوب ، وكأننا إذن بصدد عملية جديدة هي عملية المعنى نفسه . . . . . إن فكرة النشاط اللغوي الرمزي لا تستبعد شيئاً ولا تنحاز إلى اتجاه ، ولا تنكر أن المعنى يتغذى من مصادر كثيرة ولكنه كالكائن العضوي ، يتميز من تربته والهواء الذي يتنفسه » !

وقد أخذت هذه المحاولة النقدية في عزل العمل الادبي والنظر إليه بوصفه بنية لغوية ، والدعوة إلى تفسيره تفسيراً اسطاطيقياً ، تتكرر في هذا الكتاب

وغيره من كتبه الأخرى بلغتها ونصوصها على اختلافها وتنوع موضوعاتها .

[٣]

ونتساءل الآن ، إلى أي المنهجين تنتمي الآراء الواردة في كتاب مصطفى ناصف « طه حسين والتراث » ؟

يمكننا أن نجد طريقنا إلى الإجابة عن هذا السؤال ، بملاحظة أن المؤلف قد نظر إلى كتابات طه حسين بوصفها أعمالاً إبداعية أكثر منها دراسات نقدية ، وانه اتجه ، انطلاقاً من هذا المفهوم ، إلى تأويل آراء طه حسين كما يفعل المتلقي عندما يقرأ نصاً أدبياً خالصاً فيفسره في ضوء ثقافته هو ، ويقابل آراءه بآرائه ، ويسقط عليه من أفكاره الخاصة ما يباعد بينه وبين صورته التي كان عليها عندما صدر عن صاحبه ـ وفي اختصار ، كما قلنا من قبل ، إن مصطفى ناصف قد أعمل في قراءة تراث طه حسين منهجاً خاصاً يتألف من التأويل والمقابلة ؛ وهو منهج يحرص عليه المؤلف في تلقي الاعمال الأدبية على اختلافها وتنوعها ـ سواء أكانت دراسات نقدية أو نصوصاً إبداعية ! ومن ثم فإن الأحكام التي وردت في هذا الكتاب تعبر عن موقفه من التراث العربي أكثر مما تعبر عن موقف طه حسين !

ولا نحتاج إلى التدليل على هذه الحقيقة ؛ فلدينا مؤلفات عدة أدارها حول تراث الجاهلية الشعري ، اتجه فيها اتجاهاً بعينه ، هو البحث عما يسميه « الرموز » ؛ وهي غالباً ما تكون « فلسفات » إنسانية عامة ، تئول إليها معاني الشعر الجاهلي وأفكاره ، يمكننا تلخيصها في البحث عن تفسير للوجود ، وتأمل في الحياة والموت . . . . . وهي رموز ، أو فلنقل إسقاطات ، أخذت تتكرر في كتبه التي خصصها لدراسة الشعر القديم عامة والجاهلي خاصة . ولنقرأ هذه السطور من كتاب « الوجه الغائب » حول قراءة الشعر القديم :

> « الشاعر التقليدي يخلق حالة الرمز بهذه الطريقة الخداعة ؛ لذلك يجب علينا أن نقرأ القصيدة مرات متعددة لكي نتخلص من تأثير الفهم المتبادل الذي يتسلط عليه فكرة التشابه والإيضاح والمقايسة ، وأن نجمع في أذهاننا الرنين الموحد

الذي يمكن أن تحدثه صور أو رموز كثيرة جيء بها في الظاهر لخدمة معان محدودة ؛ وحينئذ تصبح القصيدة ذات مقصد أو غرض مختلف ، ويكون لها ظاهر ساذج من التشابه المتكرر السخيف في رأي المحدثين ! وباطنٍ معقد خفي من الرموز المتلاقية التي اعتبرت من قبل فروعاً على أصول أو أفكار ، على حين أن من الممكن أن تصبح هذه الفروع المزعومة أصولاً تحتوي الأفكار المحددة نسبياً في داخلها ، ولكنها تستوعب في داخلها غيرها . وهذا الفهم للشعر العربي [القديم] لم يكد يبدأ بعد . . . . » !

ويقول مؤكداً فكرة البحث عن الرموز في الشعر القديم :

« نحن نقرأ الشعر قراءة خاطفة ، ونرى التشبيهات تتلاحق وتتدفق فنعجب بها أو ننكرها دون أن نسأل عن حقيقة أمرها ، إن الشاعر القديم كان ماكراً يخدعنا عن حقيقة فنه الصعب ، ويخيل إليك الأمور تخييلاً سهلاً ؛ يخيل إليك انه يصف ويشبه ، وسرعان ما تصدقه وتصدق البلغاء القدماء والنقاد المعاصرين جميعاً . هل كان امرؤ القيس حين يعرض للفرس في صفوف متلاحقة نسميها باسم التشبيهات يتحدث عن الفرس وحده ؟! هل كان الشاعر القديم حين يذكر تشبيه القطاة يتحدث عن القطاة وحدها ؟ هل كان امرؤ القيس يروعنا بشعره لأنه يقدم إلينا صفوفاً متلاحقة من التشبيه ؟ هل كان شعر امرؤ القيس باقياً لا يستطيع أحد أن يتجاهله أو يجهله لأنه يصف فرساً أم لأنه يتلاقى فيما بينه وينعقد جميعاً في وحدة أجلّ من الفرس ، وأجلّ من شخص امريء القيس ، وأجلّ من اتهامات المعاصرين وعقول القدماء من النقاد والبلاغيين ؟! » .

وسوف يطول بنا الأمر إذا رحنا نقابل الآراء المنسوبة لطه حسين في هذا الكتاب بآراء مصطفى ناصف في كتبه الأخرى ؛ ولكنا نكتفي ، لذلك ، بمراجعة آراء طه حسين في كتابيه « في الشعر الجاهلي » ؛ و « مع المتنبي » ومقابلتها بما جاء في « طه حسين والتراث » ـ مقابلة ليس لها من غاية سوى

التدليل على صحة ما نذهب إليه من تأويل مصطفى ناصف لآراء هذا الرائد العظيم تأويلاً جعل من أفكاره وأفكار طه حسين شيئاً واحداً .

ويلاحظ قاريء كتاب « طه حسين والتراث » أن المؤلف كان معنياً باستخلاص رمز بعينه تئول إليه مباحث الكتاب بعامة ـ هو ان طه حسين كان مشغولاً بفكرتين ، إحداهما البحث في مشكلات الثقافة القديمة في العصر الجاهلي خاصة والعصور الأخرى عامة ، والأخرى ، قراءة الشعر القديم قراءة تأويلية معاصرة تجعل منه نصوصاً ناطقة بمشكلات المعاصرين ، معبرة عن مواقفهم :

(أ) فعلى الرغم من أهمية كتاب « في الشعر الجاهلي » في رصد موقف طه حسين من التراث وبيان طريقته في تلقيه ، لم يظفر باهتمام مصطفى ناصف ؛ إذ جاءت إشاراته إليه عامة وموجزة ، كما جاءت ملاحظاته على آراء طه حسين في صحة الشعر الجاهلي خلواً من تلك القضايا التي أثارت البيئة الثقافية وشغلتها . ولعل المواقف المعادية ، في بعض البيئات الخاصة ، لآراء طه حسين في الشك في صحة « الكثرة الكثيرة » من نصوص الشعر الجاهلي هي التي حملت مصطفى ناصف على التنكر لهذا الجهد الخصب المتمثل في فك مغاليق هذا الشعر وتقديمه للقاريء العام ، وتمهيد الطريق أمام تحقيق نصوصه بتوثيق رواياته وأخباره قبل دراستها . وعلى العكس من هذا الفيض من الآراء والأفكار ، فإن لم ينشغل مصطفى ناصف في كتابه إلا بهاتين الفكرتين الغريبتين اللتين يلح في إسقاطهما إسقاطاً على صنيع طه حسين في كتابه ؛ فيقول مصوراً هذا التنازع الذي كان يراه ، فيما يعتقد ، طه حسين بين الشاعر وثقافة مجتمعه في عبارات دالة ؛ منها :

ـ « في كتاب الدكتور طه مصطلحان يتمايزان ، أحدهما هو البحث والثاني هو القراءة . وسنحاول في هذه الكلمات أن نعرف كيف التمس . . . السبيل إليهما . . . . ففي هذا الكتاب يتساءل عما يمكن أن نسميه مظاهر النزاع والخصومة بين الشاعر من ناحية ، وثقافة المجتمع من ناحية ثانية .

ـ وإذا كانت ثقافة المجتمع قبل الإسلام تقوم على عناصر معينة من التوافق السطحي أو غير السطحي ، فإن طه كان يرى هذا التوافق وجهاً واحداً ؛ كان يرى الخلاف آية

الأعماق الدفينة في حياة المجتمع . . . . . .
ـ وأغرب الأشياء أن الدكتور طه تساءل هل كان العقل العربي قبل الإسلام خصماً لا يطمئن إلى أشياء كثيرة ، ولا يقف منها موقف التسليم . هذا التساؤل واضح لا يمكن أن يخطئه القاريء المدقق ؛ فقد ظهر على سطح الشعر الجاهلي علامات كثيرة من التوافق ، والاعتراف المتبادل ، والخضوع الواضح لطائفة من التقاليد والأنماط . . . . .
ـ وإذا تتبعنا بعض جوانب الكتاب وجدنا الدكتور طه مولعاً بما يشبه أن يكون تنازع الشعراء أو بعض الشعراء مع اللغة ذاتها . وقد يظهر هذا النزاع في إيثار لون من الغريب ؛ وقد يظهر مرة أخرى حينما يقضي بعض الشعراء حولاً كاملاً من أجل إنشاء قصيدة . ولو كان التوافق مع اللغة أو التوافق مع الثقافة الاجتماعية واضحاً مستقراً لما عرفنا كيف يمحو الشاعر ويثبت أمدًا طويلاً قبل أن يُطلع الناس على قصيدته ! وهكذا وجدنا فكرة البحث مقرونة بالتساؤل وشيء من الانفصال الذي لا يستغنى عنه الذهن المشغول بالتطور والتغيير . . . » !

ولا نغلو إذا قلنا إن طه حسين لم يفكر في شيء من هذا في كتابه « في الشعر الجاهلي » ؛ فقد كان معنياً بدراسة صحة ما وصل إلينا من نصوصه من ناحية ، ونقد مناهج المحدثين في دراسة التراث القديم عامة من جهة أخرى ، وأن هذه المحاولة من إسقاط المؤلف لآرائه على آراء هذا الرائد العظيم ، محاولة للتعمية على غاية الكتاب الحقيقية ، ودرء الشبهات التي يثيرها نقاد طه حسين حول منهجه في هذا الكتاب وما أنتجه هذا المنهج من أفكار !

وفيما يتصل بالفكرة الأخرى ، فكرة الدعوة إلى قراءة الشعر القديم قراءة جديدة ، ذهب مصطفى ناصف إلى القول بأن طه حسين كان يرى « أن الأدب العربي [القديم] يجب أن يتصل بعقل القاريء العادي وضميره » ، وأن نتخذ من هذه القراءة وسيلة « لمعرفة أنماط التفكير التي تسيطر علينا » ، فيقول من كلام كثير يلخص فيه آراء طه حسين ، نجتزيء منه هذه السطور القليلة الدالة :

- « نحن نريد أن نقرأ الأدب العربي لا أن ندرسه فحسب . . هذه القراءة يراد منها أن نجعل الأدب العربي جزءً من الضمير المعاصر أو جزءًا من الغذاء العقلي والروحي . وهكذا نحتاج إلى القراءة لكي تؤدي ما ينقص الدراسة . . . . . وإذا كنا في الدراسة نسأل عن مقومات عقولنا أو تنازعها ، فنحن في القراءة نسأل عن ضرب من التوافق بيننا وبين النصوص ؛ هذا التوافق يعني أن هناك قيماً يحتاج إليها العربي المعاصر ، ومن الخير أن يرى بعض أصدائها في الشعر القديم . يحتاج العربي المعاصر أكثر ما يحتاج في نظر الدكتور طه حسين وزملائه من الرواد إلى الشعور الصحي بالحياة من حيث هي بهجة وميلاد جديد » !

وهذا كله : فكرة التنازع بين الشاعر وثقافة عصره ، والدعوة إلى قراءة الشعر القديم قراءة تأويلية معاصرة ، والبحث فيه عن قضايا الحياة التي نعيشها ، ومقابلة صوره ومعانيه ومواقفه بعضها ببعض ، من الظواهر الغالبة على دراسات مصطفى ناصف للشعر القديم - وفي اختصار إن التأويل والمقابلة من أدواته النقدية الأثيرة . ولنقرأ هذه السطور التي يفسر فيها وصف امريء القيس في معلقته لفرسه :

- « ماذا يريد الفرس ؟ هذه أزمة الثقة والعلاقة المنبتة بين الفرد والجماعة ، بين الإنسان والعالم . عقل نافر متعاظم يُجري المتناقضات ، ينفي أكثر مما يثبت . في هذا العالم اختفى ضوء الراهب المسالم ، واختفت المعشوقة التي عشقت العالم المحيط بها ، واختفى الظلام الذي يكتنف ، آنا ، العقل الباحث عن الهدوء . اختفت صورة النخلة التي تمت إليها بصلة ؛ اختفى أنبوب السقي والديدان الصغيرة الجميلة ، والنوم في الضحى ونمير الماء ، وحل محل ذلك كله صخرة تتهاوى ، وماء صاخب لا يؤمن ، اختفى الظبي وحل محله سرحان وتتفل ! الصور متقابلة تقابلاً لا يخلو من الوضوح . . . .

- أزمة الفرس هي أزمة الخروج على الحدود . الفرس

متحرك دائماً يبحث، عن شيء لا نعرفه ، ويهزأ ، مع الأسف ، بالجميع . الفرس يعاني في ظل عظمته الظاهرية من التفكك والتردد . الفرس آبد فكيف يُقيد الأوابد ؟ الفرس في أعماقه مضطرب . . . . في حديث الفرس مأساة المطولة في أعماقها » !

ولنقرأ أيضاً هذه السطور التي يفسر فيها دعوة امريء القيس صاحبيه إلى البكاء على الأطلال :

« لقد افترض امرؤ القيس أن البكاء هو وسيلة الفهم وأداته ، افترض أن البكاء لم يكن قد ظفر بما ينبغي له ؛ افترض أن حركة الوجدان في المجتمع العربي قبل الإسلام تحتاج إلى تصحيح . افترض فيما يبدو أن هناك طورين اثنين من أطوار العقل العربي ، ولكننا، فيما يبدو، لا نعلم عن أحدهما على الأقل شيئاً . . . . . . لقد أراد امرؤ القيس أن يجعل التوقف والحركة وما بينهما من البكاء مشغلة مجتمع بأسره . رأى امرؤ القيس أن المجتمع لا يحسن التأمل لأنه لا يحسن الحزن . رأى امرؤ القيس أن المجتمع ، فيما نظن ، مشغول بما يشبه دفعة الحياة ، وأراد أن يوجه هذه الدفعة ، أراد أن يجعل البكاء والتفكير المتصل في أمر التوقف والحركة الغامضين جزءً أساسياً من هذه الدفعة ، أو قل إنه رأى الدفعة معرضة للخطر إذا هي لم تحفل بهذه المشكلات التي أوجزها في لفظين اثنين خطيرين [هما : قفا نبك] ! . . . ولم تكن الحركة التي يفكر فيها امرؤ القيس هي هذه الخطوات اليسيرة التي نصطنعها من مكان إلى مكان . لقد كانت شيئاً أوسع وأعمق ، كانت شبه فلسفة . . . . » !!

ولم نأت بهذه النقول ، وهي قليل من كثير ، لأهميتها ولكن لغاية بعينها هي تأكيد هذا الاتجاه من التأويل والمقابلة في منهج مصطفى ناصف ؛ وهو تأويل أنتج كما رأينا أفكاراً وآراء ينسبها إلى طه حسين ؛ وعلى هذا النحو سقطت أفكار طه حسين الحقيقية في الشعر الجاهلي من بين يدي مصطفى ناصف !

(ب) وحين نترك كتاب « في الشعر الجاهلي » إلى كتاب « مع المتنبي » وهو الكتاب الثاني الذى وصفنا عن طريقه منهج طه حسين في دراسة الشعر القديم ، فإننا نواجه في الحقيقة الأفكار والتأويلات نفسها :

- فالشعر القديم كله « عالم فكري واحد متفق على الأقل في إطاره العام » ! وحنين المتنبي إلى البادية « نكران لما فعلت الثقافة بالعقول ؛ لقد كانت ثقافة ناجحة تفتق الحيلة أو تهون فيما يقول طه حسين إثماً كثيراً . . . . . . لقد جعل [المتنبي] أموراً كثيرة في الثقافة من باب الدليل واللثام ويسر الإناخة والمقام ، واشتاق إلى ثقافة أخرى تقوم على المعاناة والصلة الشخصية والإحساس بالعوائق والمخاطر ، واجتناب المجتمع الذي يضطرب في شئون أجمع ما توصف به أنها نقاب وغطاء وتدليس . . . . » .

- « وكان المتنبي يشعر بالأزمة التي تواجه بعض الثقافة النظرية في عهده وإلى هذا أشار طه حسين حين وقف عند أبيات المتنبي « ليالي بعد الظاعنين شكول . . . . . . » .

وقد مضى مصطفى ناصف على هذا النحو يرصد آراء طه حسين في المتنبي وشعره بعد تأويلها ، فنرى مثلاً أن « الأبوة المحذوفة من شعر أبي الطيب ليست أبوة النسب والدم ، ولكنها أبوة الفلوات ، تلك الأبوة التي يمثل البحث عنها مجمع الروح النقية ، وملتقى آلامها وأحلامها . . . . » .

- أو يرى أن السيف في القصيدة « ربما يئول إلى نوع من قتل النفس التي تشقيه ، وتخيل إليه أنه كشف السر الذي ظل مطوياً في الشعر العربي . ومن يدري فربما استطعنا يوماً أن نجعل السيف الثائر الكريم عند المتنبي طوراً من أطوار الشعر لا ترجمة لحياته وطبيعته وآماله المعوقة . السيف عند المتنبي إذن ليس هماً شخصياً وإنما هو هم الشعر العربي ، مثله مثل الفلاة . . . . » التي يرد ذكرها كثيراً في شعره !

ولعله قد استبان لنا مما قدمنا ، ما نعنيه بقولنا إن مصطفى ناصف قد درس تراث طه حسين بوصفه تراثاً إبداعياً ، فتأول أفكاره ، وأسقط آراءه على هذه الأفكار فصارا شيئاً واحداً ! ولا نشك في أن فتنته بأسلوب طه حسين وانبهاره بطريقته في تفسير الشعر القديم وتقديمه للقاريء الحديث ، قد حملته جميعاً على هذا التأويل الذي أثرى آراء هذا الرائد العظيم وعمق من أفكاره !

* * *

قراءة في كتاب
«نظرية الأجناس الأدبية»

ترجمة : عبدالعزيز شبيل
مراجعة : حمادي صمود

نبيلة إبراهيم

موضوع الأجناس الأدبية موضوع قديم جديد . وقد كثر الكلام فيه من قبل النقاد منذ ظهور أشكال التعبير الأدبي المختلفة . وإذا كان يعزي إلى أرسطو وأفلاطون أنهما أول من حدد الأجناس الأدبية في نموذجهما الثلاثي : الشعر الغنائي ، والملحمة ، والمأساة ، فإن تحديد الأجناس لم يكن غريبا عن سائر الشعوب التي ازدهرت فيها فنون القول ؛ فالعرب القدماء ثبتوا مصطلح « القصيد » ، من حيث محتواه وشكله . ثم إنهم ثبتوا مصطلح « سجع الكهان » ، كما أنهم عرفوا « الأساطير » ، تلك التي وردت الإشارة إليها كذلك في القرآن الكريم .

ومنذ أن وعى عامة الناس أشكال تعبيرهم وهم يدركون الحد الفاصل بين الحكاية والمثل واللغز والأغنية والدعاء والتعويذة ، إلى غير ذلك من صنوف التعبير الشعبي . وإن دل كل هذا على شيء ، فإنما يدل على أن الجنس الأدبي مكوِّن أساسي في الإدراك المعرفي لدى الفرد والجماعة ، وكأنه جزء لا ينفصل عن العناصر المعرفية الجوهرية الأخرى التي يصل إليها الإنسان بفطرته .

وإذا كان الأمر كذلك ، فإن هناك من قد يثير باديء ذي بدء هذا السؤال : لماذا الحرص إذن على وضع نظرية للأجناس الأدبية ؟ ألا يدرك قاريء الشعر لأول وهلة أنه يقرأ شعرا وليس قصة أو مسرحية ؟ ثم ألا يحدد الكاتب لنفسه على الأقل ، قبل أن يشرع في الكتابة ، النوع الأدبي الذي يريد أن يكتب فيه ؟ وهل يمكن أن يكون هذا الإدراك لدى كل من القاريء والكاتب نابعا من فراغ ؟ إن هذا التصور الذهني لدى كل منهما لم يتكون إلا من خلال نماذج مكررة ثبَّتت في الذهن معالم كلية للجنس الأدبي . وإذا كان الأمر طبيعيا على هذا النحو فما وجه الضرورة لبذل الجهد في تأليف نظرية في الأجناس الأدبية ؟

على أنه ، على الجانب الآخر ، تثار مجموعة من الإشكاليات التي تجعل من الأجناس الأدبية موضوعا جديرا بالدراسة ، بل جديراً بأن توضع فيه نظرية تناقش من خلالها هذه الإشكاليات ، بحيث تتضح الرؤية في النهاية على نحو يعود على البحث الأدبي وتاريخ الأدب وعلى القارىء والمبدع جميعا بالفائدة .

وأولى هذه الإشكاليات أن تاريخ الأدب عرف أجناسا أدبية نمت وازدهرت في أزمنة بعينها ثم لحقها الضمور حتى اختفت ، وحل محلها أشكال أدبية جديدة ؛ فلقد ازدهر في العصور القديمة فن الملاحم ، وظل مزدهرا إلى أن برز فن آخر في العصور الوسطى هو فن الرومانس ، ثم اختفى هذا الفن كذلك وحل محله جنس أدبي حديث نسبيا وهو الرواية .

أما عندنا في الأدب العربي ، فإن الأجناس الأدبية التي سجلت في تاريخ الأدب العربي ، مثل فن الخبر وفن الرسائل وفن المقامة ، بالإضافة إلى بعض فنون الشعر التي ازدهرت زمنا طويلا ، مثل فن الموشح وفنون الزجل المختلفة ـ كل هذا تقلص دوره في عصرنا الحديث ، وأصبحنا لا نتحدث إلا عن فن القصة القصيرة وفن الرواية وفن الشعر وفن المسرح ، وما يمكن أن يتفرع عن هذه الأنواع الرئيسة من تفريعات . وتتمثل الإشكالية هنا فيما إذا كان لكل زمن أجناسه الأدبية التي لا علاقة لها بالأجناس الأدبية في الزمن التالي .

وثانية هذه الإشكاليات تتمثل في تلك المفارقة بين ضرورة تحديد الأجناس الأدبية بوصفها نماذج مثالية يهتدي بها في التأليف كما يهتدي بها في القراءة من ناحية ، ثم ضرورة تطويرها وفقا لمتغيرات الحياة من ناحية أخرى . وقد تتعمق هذه الإشكالية عندما نعلم أنه ليس هناك حدود للتطوير ، الأمر الذي قد يؤدي إلى الابتعاد كثيرا عن النموذج المثالي المتصور للجنس الأدبي ، وإلى أن يساورنا الشك فيما إذا كانت هناك معايير يقاس عليها .



هذه مقدمة موجزة تضعنا على بداية الطريق ونحن نقدم لهذه الأبحاث التي يجمعها كتاب واحد تحت عنوان « نظرية الأجناس الأدبية » . وقد قام بترجمة المقالات إلى اللغة العربية عبدالعزيز شبيل وراجعها حمادي صمود . وكل مقالات الكتاب ظهرت في الأصل باللغة الالمانية ، فيما عدا المقال الثالث ، ثم نقلت إلى اللغة الفرنسية ، ومنها إلى العربية . وقد نشرت في الأصل فيما بين عام ١٩٣١ وعام١٩٨٣ .

ويشير مترجم الكتاب وكاتب مقدمته إلى أن الكتاب الفرنسي يحتوي على ستة أبحاث وليس خمسة أبحاث . وقد أسقط المترجم البحث السادس من الكتاب المترجم وهو للناقد الفرنسي جيرار جينيت . ويرجع المترجم هذا الإسقاط إلى سببين : الأول ، أن بحث جينيت سبق ترجمته إلى العربية ، وإن كان يقر بأن تلك الترجمة سيئة ؛ والثاني ، أن بحث جينيت ، من وجهة نظره ، يستحق أن ينشر مستقلا . على أننا نرى أنه كان من الضروري ترجمة الكتاب كاملاً بمقالاته الست ؛ إذ لابد أنه قد روعي عند نشر الكتاب باللغة الفرنسية تكامل هذه الأبحاث حول نظرية الأجناس الأدبية . هذا شيء ؛ والشيء الآخر أن المقال الأخير ، أو الخامس في الكتاب المترجم ، نوه بنظرية جيرار جينيت في البحث المذكور ، وعلق عليها . ولهذا كان من الأفضل أن تفسح الترجمة العربية مكانا لهذا البحث المهم لجيرار جينيت ، حتى نفهم وجهة نظر البحث الخامس بدون لبس .

ولنبدأ الآن بعرض مادة الأبحاث مرتبة وفق ترتيبها في الكتاب .

أما البحث الأول فيقع تحت عنوان « تاريخ الأجناس الأدبية » ، وهو للناقد الألماني « كارل فيتور » ، وقد نشره في عام ١٩٣١ في « المجلة الألمانية الربع سنوية لعلم الأدب وتاريخ الفكر » . ويطالب الباحث في بداية بحثه بضرورة الاتفاق على معنى المصطلح أولا ، إذ إن النقاد حتى زمن كتابة بحثه قد اتفقوا على الأجناس الأدبية الأساسية . ويرتضي الباحث - باديء ذي بدء - الأخذ بمصطلح الجنس بوصفه الوحدة الأوسع والأشمل لكل ما يتفرع عن هذا الجنس . فإذا كانت الملحمة والشعر الغنائي والمأساة أشكالا طبيعية للشعر لأنها تمثل المواقف الأساسية للكائن البشري إزاء العالم ، فإن المرثية والأنشودة والسونيتة والأهزوجة تمثل أنواعا فرعية . فالمأساة تناظر الإنسان بوصفه كائن رغبة وفعل ، أي بوصفه الكائن الذي يريد ؛ أما الملحمة فتناظره من حيث هو كائن يدرك ويتأمل ؛ وأما الغنائية فتناظره من حيث « كونه كائن عواطف ، مآله التعبير » (كذا) (ص ١٦ من الكتاب المترجم) .

ولكن ماذا حدث لهذه الأجناس الثلاثة الأساسية عبر التاريخ ؟ هنا يسلم الباحث بأن الدافع نحو التشكيل يتجدد بصفة مستمرة ، ويعاش دوما بوصفه فعلا أصليا ومتفردا . وبهذا تتحول الأجناس الأدبية دون أن تفقد تميزها . وهذا ما يفسر وجود تاريخ الأجناس .

ثم يتساءل الكاتب عن المكونات الأساسية للجنس الأدبي : فمن أي العناصر يصنع الجنس الأدبي أسسه الصارمة ؟ ومن أي العناصر يتشكل مجموع مظاهره الجمالية ؟

وهو يرد على هذا بأن الشكل يحتوي على المكونات الأساسية للجنس الأدبي ، لما يحتوي على جماع مظاهره الجمالية . ولكن ماذا تعني كلمة شكل ؟ إن الشكل عنده بناء داخلي متميز ، يفرض شكلا خارجيا متميزا . ولابد من توافر الشكل الداخلي والشكل الخارجي معا من أجل توليد جنس أدبي .

أما السؤال التالي المهم ، الذي به تكتمل سلسلة التساؤلات حول الجنس الأدبي ، فهو عن طبيعة العلاقة التي تربط بين علم جمال جنس أدبي وتاريخه ؛ فهل يتحتم صياغة علم جمال الجنس الأدبي من قبل أن ينشأ هذا الجنس الأدبي ؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك فبم يتمسك العمل الأدبي حتى يكتمل شكله الخارجي وبنيته الداخلية ؟

والجنس الأدبي عند الباحث لم ينشأ من فراغ ، بل إن هناك في مكان ما في التاريخ أثر فردي يرتفع إلى مستوى النمط . ولكن هذا لا يعني أن هذا النمط يمثل الجنس المكتمل في مطلق صفائه ؛ فمثل هذا النمط لا وجود له . ويبقى بعد هذا أن يكون الجنس الأدبي بنية شكلية تتوافر بداخلها بنية داخلية ذات محتوى . ويصبح تاريخ الجنس طريقة في النمو العضوي لهذا الشكل وتلك البنية وذلك المحتوى . ولا يمكن فهم تاريخ جنس ما إلا بشرطين : الشرط الأول ، يتعلق بالنمو العضوي للبنية الشكلية والبنية الداخلية والمحتوى ؛ والشرط الثاني ، يتعلق بتكرار هذا الشكل النامي إلى أن يحل محله تطور آخر . ويترتب على هذا أن جماليات الجنس الأدبي لا تتمثل إلا في إطار الاستعمال وليست جماليات قَبْلية apriori .

وبهذا يكون كارل فيتور قد قدم تصورا ما لمفهوم الجنس الأدبي ، وأثار تساؤلات ستظل موضع نقاش مادام موضوع الأجناس الأدبية مطروحا على بساط البحث .

ويقع البحث الثاني للناقد الألماني المعاصر ، صاحب نظرية التلقي ، « هانز روبرت ياوس » تحت عنوان « أدب العصور الوسطى ونظرية الأجناس » . وهذا البحث يعد جزءا من عمل جماعي ظهر تحت عنوان : « أسس الأدب

الروماني في العصور الوسطى » . وقد اعتمد المترجم الترجمة الفرنسية كذلك لهذا البحث .

ويرى ياوس في بداية بحثه أن هناك ضرورة ملحة لتطوير نظرية الأجناس الأدبية ، حيث أننا لم نزل بعيدين عن رسم حدود لكل الأجناس الأدبية .

وإذا كان صاحب البحث السابق قد رأى أن نقطة الانطلاق في البحث في الأجناس الأدبية تبدأ من الأجناس الثلاثة الأساسية التي أقرها النقد اليوناني القديم ، فإن ياوس يسلم منذ البداية بالبعد التاريخي للأجناس ، لا على أساس وجود نماذج مثالية قديمة قابعة في مكان ما في التاريخ ، بل على أساس أن الجنس لا يتكون أصلا إلا من خلال حركة مستمرة مع حركة التاريخ . ومثل هذه الحركة المستمرة تؤكد على الدوام البعدين : البعد الثابت والبعد المتغير . والجنس الأدبي لا يضمن استمرار بقائه إلا من خلال هذه العملية المتطورة ، بل إن كل رائعة حقيقية في إطار جنسها لا يُعترف بروعتها إلا لقدرتها على اختراق ما سبق أن ثبتته الأشكال السابقة عليها .

وبناء على هذا فإن الأجناس الأدبية ليست فى حاجة إلى معايير تصنيفية ، بل إن معاييرها هي جُمَّاع حركتها التاريخية ، وتطورها مع هذه الحركة ؛ فالسابق له فضل السبق ، واللاحق له فضل الإضافة ، وهما معا يكشفان عن الطبيعة المرنة للجنس الأدبي . وهي مرونة ضرورية ومطلوبة لمسايرة حركة التطور التاريخي التي لا يعرف لها نهاية .

وهذا يعني أن ياوس يدعو إلى التحرر من الالتزام بعدد محدود من الأجناس التي ثبتها نموذج الأسلاف الذين كانت لهم ظروفهم الإبداعية الخاصة . لقد « قال شيلر مرة عن أرسطو إنه إذا (كان قد) استطاع أن يكشف ويصوغ قوانين الفن الحقيقية ، فإن الفضل في ذلك يعود إلى الظروف المواتية التي قَدَّرْتَ أن توجد في ذلك العصر أعمالٌ فنية يقوم كل عمل منها جنسا بنفسه » (الترجمة ص ٣٦) . فهل يعني هذا أن كل عصر ينمي خاصية نوعية للجنس الأدبي ، وإن كان نظره في الوقت نفسه على النماذج الكلاسيكية ؟ وهل يعني هذا كذلك أن كل عصر يمكن أن يخلق أجناسا أدبية لم تنشأ من قبل ؟ يبدو أن الواقع يؤيد هذا ، وإن كان الواقع نفسه يعجز عن بتر العلاقة بين الأجناس الآنية وتلك التاريخية السابقة عليها . ولهذا فإن مناداة كروتشه بنهاية سلطة مفاهيم الجنس الأدبي

محكوم عليها بالفشل . والأولى أن نصل إلى شكل من التصالح بين المتزمتين الذين يرون في الأجناس الأدبية القديمة النموذج الأعلى للأجناس ، وهؤلاء الذين يريدون الانسلاخ كلية من هيمنة الأجناس ، وذلك عن طريق الاعتراف بما هو كوني وما هو فردي معا . ولكن هل يمكن أن تنشأ أجناس مخلطة ، بمعنى أن يحدث تهجين للأجناس الصريحة ؟ ويرد ياوس على هذا بالإيجاب ، متمثلا بنماذج في مجال تخصصه الأثير لديه ، وهو أدب العصور الوسطى .

ويصل بنا ياوس بعد هذا إلى السؤال المهم الذي يطرحه كل باحث ، وهو كيفية تصنيف الأجناس . ويرفض ياوس أن يكون المعيار الشكلي وحده هو الفيصل في تحديد الجنس الأدبي ؛ فالشكل النغمي وحده ، كما يقول ، لا يكفي لتكوين جنس أدبي . وفضلا عن هذا فإن هناك عمليات داخلية ووظيفية يحققها الجنس الأدبي وتفرض شكلا معينا . إن تصنيف الجنس الأدبي وتحديده من الصعوبة بمكان من وجهة نظر ياوس . وترجع هذه الصعوبة إلى أن الجنس الأدبي محكوم عليه بالتطور ، كما رأينا ؛ وهو لهذا ليست له طبيعة معيارية مطلقة . والجنس الأدبي ، من ناحية أخرى ، لابد أن يتعرض لفُقدان خصوصيته إذا ما تعرضت بنيته الداخلية ، ومن ثم شكله ، للتغير ؛ وعندئذ تستعصي عملية التصنيف . ثم يتساءل ياوس في نهاية الأمر : كيف نصف جنسا أدبيا يصل إلى حد الاكتمال في رائعة أدبية ، ويصل إلى حد الأفول في الاتباع والتقليد ؟ » (ص ٦٢) .

على أن ياوس لم يشأ أن يترك مشكلة التصنيف معلقة بدون حل ، وإنما حاول أن يصل إلى حل توفيقي من خلال مصطلحه الذي استخدمه في نظرية المتلقي ، وهو مصطلح « أفق التوقع » ، لدى كل من المؤلف والقاريء . فمهمة المؤلف تتجلى في خلق جديد للبنية التي يتوقع الإبداع فيها . ولا تعني الجدة هنا ، الجدة الكلية ، بمعنى خلق شيء لم يسبق إليه ، وإنما هي بالأحرى تنويعات جديدة تتم في شكل لعبة ذكية وكذبة بارعة توحي للقاريء أنه أمام شكل جديد كلية ، ولكن التحليل العميق يؤكد العلاقة بين السابق واللاحق .

ومايزال ياوس يلح على المتغيرات التي تعتري الأجناس الأدبية ، فيحيلنا في هذه المرة على الشكلانيين الذين اشترطوا لإتمام العملية الأدبية ، الخروج عن المألوف . وليس الخروج عن المألوف عندهم مجرد مجاوزة لغة الأدب وصنعته لما

هو مألوف في لغة الحياة فحسب ، بل إن أدبية الأدب تعني كذلك الخروج عما أصبح مألوفا ومعتادا في التأليف الادبي ، وذلك وفقا لمتطلبات كل عصر ؛ فكل عصر يفرض مجموعة من الخصائص المهيمنة التي يمكن أن تغير كلية من البنية السابقة ، وما يتغير عندئذ يمس التقنين وتغيير الوظائف والآليات . ويحدث كل هذا بالضرورة لأن هناك ، كما يقول « موكاروفسكي » توافقا شديدا بين بنية العمل الأدبي وبنية المجتمع .

على أنه مهما قيل عن سمات مميزة للجنس الأدبي ، فإن هذا وحده لا يكفي لتأسيس القيمة الفنية لنص أدبي مفرد ، كما لا يمكن أن يفسر القيم الجمالية للروائع التي تتغير دلالاتها ، بدءًا من تاريخ تقبلها وتلقيها ، وانتهاء بما يلحقها من تأويلات مختلفة خلال قراءات العصور التالية .

وإلى هنا ينتهي ياوس من عرض آرائه الخاصة بالأجناس الأدبية ، ونأتي من بعده إلى الناقد روبرت شولس وإلى بحثه المسمى « صيغ التخييل » .

وإذا كان « كارل فيتور » اتخذ من التصنيف الثلاثي اليوناني القديم منطلقا للبحث في الأجناس الأدبية ، وإذا كان هانز روبرت ياوس رأى الأجناس الأدبية متحركة على الدوام مع حركة التاريخ ، فإن روبرت شولس يبحث عن الأجناس الأدبية إما في صيغ نستخلصها من تجاربنا الذهنية التي تتشكل خلال التعامل الطويل مع النصوص الأدبية ، أو قياسا على الأنماط المثالية التي احتفظ كل منها بجوهر جنسه وإمكاناته . إن الطريقة الأولى استقرائية ، أما الثانية فهي استنباطية . ويرى شولس أن الطريقة المثلى التي توصلنا إلى نظرية للأجناس الأدبية ينبغي أن توفق بين هذين المنهجين اللذين لا غنى لأحدهما عن الآخر .

ويحاول شولس أن يضع نظرية للأجناس الأدبية يؤثر أن يسميها نظرية الصيغ لا نظرية الأجناس الأدبية ، تاركا استخدام مصطلح الجنس الأدبي لمجال أضيق ، وهو دراسة الآثار الفردية من زاوية علاقتها بالسنن النوعية . وتقوم هذه النظرية على أساس فكرة « إنشائية للتخييل » كما يسميها ؛ وهو يعني بها الحالة التي يعيشها الكاتب في أثناء عملية الكتابة ، أو يعيشها القاريء في أثناء عملية القراءة . ذلك أن كلتا العمليتين ذات طبيعة أجناسية . فمن حيث الكتابة ، نرى أن كل كاتب « يتصور مهمته حسب ثقافته الأدبية الخاصة . . . . وكل كاتب يدرج عمله ضمن سُنة أدبية معينة . ويمكننا أن نقيس جيدا إنجازاته

بواسطة اصطلاحات السنة نفسها التي يندرج ضمنها هذا العمل . والفنان العبقري ـ من ناحيته ـ يثري السنة الأدبية بإسهام جديد لأنه يعي الإمكانات التي كانت تشتمل عليها ، والتي بقيت إلى تلك اللحظة غير ملحوظة ، أو لأنه يكتشف طرقا جديدة في توليف السنن التراثية السابقة ، أو طرقا جديدة في تكييف السنة الأدبية مع الوضعية المتغيرة للعالم المحيط به » (ص ٩٣) .

وإذا كانت الكتابة مندرجة ضمن حدود التراث الأدبي الأجناسى ، فكذلك الشأن بالنسبة إلى القراءة التي تعتمد بدورها على صياغة إنشائية أولية للتخييل حتى تتم عملية الإستجابة المتبادلة بين النص وقارئه .

والصيغ التخييلية القاعدية التي يراها شولس ، تتأسس على ثلاث علاقات يمكن أن توحد بين عالم التخييل وعالم التجربة ؛ فالعالم التخييلي يمكن أن يكون أفضل من عالم التجربة ، أو أسوأ منه ، أو مساويا له . وهذه العوالم التخييلية تتضمن مواقف تعودنا أن نسميها : رومانسية وهجائية وواقعية . وتحت هذا التصنيف القاعدي يحاول شولس أن يبحث عن أماكن بين هذه التصنيفات للتفريعات المختلفة من الجنس الواحد . فالرواية الهجائية تقع بين الحكاية والأهجية ؛ والرواية الرومانسية تقع بين الحكاية والأنشودة العاطفية . ويمكن تجزئة الرواية الهجائية إلى شكل تَكْدِيَة وشكل هزلي ، كما يمكن تقسيم الرواية الرومانسية إلى شكل مأساوي وشكل عاطفي .

فشولس إذن يرى أن على الناقد أن يعتمد على نفسه في تخيل الأجناس الأساسية والفرعية وفقا لمعطيات المعارف الأدبية التاريخية .

وإلى هنا نستطيع إن نقول أن الأبحاث الثلاثة السابقة اهتمت بموضوع الأجناس الأدبية في حد ذاتها ، في بعدها التاريخي ، والمتغيرات التي تطرأ عليها ، وحتمية التاريخ في نشأة أجناس جديدة ، إلى غير ذلك من المشكلات التي أثيرت في هذه الأبحاث .

أما البحثان الأخيران فيركزان على كيفية استقبال القاريء للنص في إطار معطيات القاريء الفكرية ومعطيات النص نفسه للجنس الأدبي .

ويقع البحث الأول منهما تحت عنوان « المظاهر الأجناسية للتلقي » ؛ وهو للناقد الألماني « وولف ديتر شتمبل » . ويرى الباحث أن علاقة التلقي بالتصور الأجناسي الذي تنتمي إليه النصوص علاقة حتمية شبيهة تماما بعلاقة اللغة

بالفهم . فكما أن الممارسة الاجتماعية هي التي تؤسس علاقة اللغة بالمستمع ، كذلك تهيىء الممارسة الاجتماعية القاريء للاندماج في النص وفقا للأجناس الأدبية التي اصطلح عليها المجتمع .

وينطلق الكاتب في البحث عن أجناسية التلقي من نظرية علم الجمال الأدبي كما صاغها موكاروفسكي ؛ فلقد نظر موكاروفسكي إلى العمل الأدبِي مجزَّءًا إلى : النص / الشيء ، أي المظهر المادي للنص ؛ ثم المادة الجمالية المنتجة من خلال تجسيم القاريء لمعنى النص وفقا لمعايير عصره . ولكن كيف يحدث التأثير الجمالي ؟ استنادا إلى موكاروفسكي كذلك تتحقق الوظيفة الجمالية من خلال إحالة كل ما يلتقطه القاريء من النص إلى علامة . ويشدد موكاروفسكي على المكانة الخاصة التي تتمتع بها العلامة ، لا في مجال الوظيفة الجمالية فحسب ، بل لأن للعلامة مكانة أساسية في علاقة الفن بالواقع . وإذا كانت هذه العملية بأسرها تتم من خلال القاريء ، كان من الأهمية بمكان أن نتحدث عن أجناسية التلقي ؛ إذ إن الوظيفة الجمالية لا يمكن أن تتحقق في النهاية إلا بعد تعيين القاريء للجنس الأدبي الذي ينتمي إليه النص .

وتركز نظرية التلقي بصفة عامة على عملية التجسيم ، أي تجسيم القاريء للموضوع الذي يقرؤه ، سواء أكان هذا الموضوع على علاقة وثيقة بعصره ، أم كان بعيدا في زمنه التاريخي . وسواء أكان الموضوع قريبا أم بعيدا في تاريخيته ، فإن المتلقي يستقبله وفقا لسنن يكونها الجنس لنفسه تاريخيا من ناحية ، ومن خلال تجسيم النص وفقا لأحاسيسنا ومشاعرنا ومخاوفنا ورغباتنا من ناحية أخرى ، أي عندما يجسم النص ويحول إلى سلسلة من العمليات التي تهدف في النهاية إلى تثبيت رسالة النص وجعلها أكثر دقة واكتمالا وحيوية . فالأمر لا يتعلق بمجرد الفهم ، بل لابد أن يكون الفهم مصحوبا بنشاط جمالي يجعل القراءة جذابة ومفيدة ؛ وهو شرط أساسي لكل عملية تلق لجنس من الأجناس الأدبية .

ونأتي بعد ذلك إلى المقال الأخير الذي يقع تحت عنوان « من النص إلى الجنس ، ملاحظات حول الإشكالية الأجناسية » للكاتب الألماني « جان ماري شافر » . وقد اعتمد المترجم الترجمة الفرنسية التي نشرت في عام ١٩٨٣ في مجلة « بيوطيقا » .

ويقر الباحث من البداية أن وضع نظرية للأجناس الأدبية يعد بدون شك من أكثر المجالات التباسا في حقل النظرية الأدبية بوجه عام . وأكثر من هذا فهو يقر أن أغلب النظريات الأجناسية الأجناسية ليست نظريات أدبية حقا ، بل هي بالأحرى نظريات معرفية كثيرا ما أفضت إلى خصومات ذات طابع أنطولوجي . وتبدأ المشكلة من البداية بالسؤال ، ما الجنس الأدبي ؟ والإجابة أن الجنس قد يكون معيارا أو جوهرا مثاليا أو منوال قدرة ، أو أنه مجرد مصطلح تبويبي لا يتفق معه كلية أي إنتاج نصي . وربما لا تمثل هذه الأجوبة إشكالية بقدر تلك الإشكالية التي تثار عن العلاقة التي تربط نصا أو مجموعة من النصوص بجنس أدبي ما ، أي عندما نسأل عن العلاقة التي تربط بين الظواهر الاختبارية والتصورات . وعندما يثار السؤال على هذا النحو فإنه يخشى أن يكون من نصيب الفلاسفة الذين يتخذون منه كرة يتقاذفونها فيما بينهم إلى ما لا نهاية ، إذ إن الكلام سيدور عندئذ عن العلاقة بين المثالية والواقعية ، أي أن الأبحاث سوف تتحول إلى المجال الأنطولوجي لا الأدبي . على أننا نتساءل بعد ذلك : وما الحل ؟ هل يمكن أن نلوذ بالبنيوية لنجد عندها الحل ؟ وهل البنيوية قادرة على أن تضع لكل جنس بنية محددة يقاس عليها كل نص ، نظرا لأنها ترى الأجناس بمثابة بنى ناتجة عن تفاعل بين موضوع المعرفة ومادتها ؟

الواقع أن البنيوية لم تسعفنا في حل هذه الإشكالية . فباختين ، وهو من الشكلانيين البنيويين ، خصص كل أبحاثه حول الرواية ، فتحدث عن سماتها الأساسية ، وقارن بينها وبين الملحمة ، نافيا نفيا قاطعا أنها انسلخت من الملحمة . وقد أكثر من الكلام عن تعدد الأصوات فيها ، على نحو يربطها ربطا محكما بماجريات الحياة ، إلى غير ذلك من الأبحاث المهمة التي تمس الرواية بوصفها جنسا أدبيا خاصا . ومع ذلك ، ومع وفرة هذه الأبحاث ، فإن باختين لم يضع للرواية بنية مهيمنة محددة بحيث يمكن أن يقاس عليها كل عمل روائي كتب أو سوف يكتب فيما بعد .

فهل نخلص من هذا إلى أن الجنس الأدبي ليس سوى مصطلح متعال ؛ إذ إنه لا يمكن لمصطلح واحد أن يستوعب كل الأشكال التي تحققت وتلك التي سوف تتحقق مع جهلنا بكيفية تحققها ؟ وربما استطعنا أن ننهي هذا الإشكال إذا أنزلنا الجنس من عليائه وتصورناه مكونا نصيا فحسب ، يحتوي على أهم خصائص الجنس ، وما يقاس عليه لابد أن يزيد عليه أو ينقص عنه .

ولقد اقترح « جيرار جينيت » حلا آخر ، فدعا إلى الكلام عن النصية الجامعة بدلا من الكلام عن الجنس الأدبي . والنصية الجامعة هي النص في حالة كونه مجموعة من الشبكات النصية التي تتكون من : علاقة النص بعنوانه الرئيسي وعنوانه الفرعي ، وسياقه الخارجي ، ثم علاقة المحاكاة بينه وبين غيره ، وبينه وبين تفسيره . ومن وجهة نظر جيرار جينيت أن البحث في النص على هذا الوجه أجدى من أن نبحث عن علاقة النص بالجنس الذي ينتمي إليه .

على أن كاتب البحث الذي مازلنا بصدده يعارض بشدة استبدال جينيت بالنص المتعالي النصية الجامعة ؛ إذ إن النصية الجامعة بالمعنى الذي شرحه جينيت ليست بديلا على الإطلاق من الجنس الأدبي . وفضلا عن هذا فإنه ليس هناك نص جامع يلم أشتات كل النصوص ، اللهم إلا على سبيل الاستعارة .

على أن الباحث عند هذا الحد لم يصل بعد إلى الإجابة عن السؤال الذي بدأ به المقال ، وهو العلاقة بين النص أو النصوص والجنس الأدبي .

وللإجابة عن هذا السؤال يرى الباحث ضرورة فصل كلا المصطلحين ، الواحد عن الآخر مع الاعتراف بالعلاقة بينهما . فالجنس تبويب إرجاعي ، أما النص فهو منتج لتكوين النصية مستخدما الأجناسية ، بمعنى أن يكون النص منتميا إلى جنسه . إن الأجناسية التبويبية معيار للقراءة ؛ أما إذا تحدثنا عن أجناسية الكتابة فلابد من افتراض « منوال قدرة » ، بمعنى أنه يوجد دوما عقد نصي لاحق لنص سابق ، دون أن يكون هناك عقد أجناسي صريح .

وإلى هنا نستطيع . أن نقول إن الأبحاث الخمسة قد استنفدت جهدها في مناقشة موضوع الأجناس الأدبية من زوايا متفرقة .

وإذا حاولنا أن نستجمع المشكلات التي أثارتها الموضوعات الخمسة في محاولة إيجاد نظرية للأجناس الأدبية مشتقة منها ومقنعة ، أمكننا أن نلخصها فيما يأتي :

أولا : أنه من الصعب الوصول إلى نظرية جامعة مانعة للأجناس الأدبية ، مادام التعبير الأدبي الفردي ينحو دائما ، كما يقول الشكلانيون ، إلى الانحراف عن المألوف ، ومادامت هناك عصور أدبية تحاول أن تنسلخ من نظام العصور السابقة عليها .

ثانيا : لكن التجربة الأدبية أثبتت مع ذلك أن التأليف الأدبي عبر العصور يأخذ اللاحق فيه برقاب السابق ، وأنه من المستبعد كلية أن ينشأ جنس نشوءا كليا من فراغ .

ثالثا : وقد يستثنى من ذلك الروائع الخالدة التي لا تقاس على شيء سابق ، وإنما تكون منبئة بنشأة جنس جديد ؛ ومن ذلك رائعة سرفانتس « دون كيشوت » ، ورائعة جيمس جويس « أوليسيوس » .

رابعا : كما أن هناك أجناسية للتأليف ، هناك أجناسية للقراءة . وهذه الأجناسية للتأليف والقراءة تؤكد أن كلا النشاطين يستمد عناصره من رصيد معرفي متواصل ، يقر بأن لكل جنس أدبي خصائص محددة مهما تكن قابليته للتغيير .

ولم تنشأ هذه الخصائص اعتباطا ، بل إنها نشأت من الوظيفة المحددة لكل جنس ، التي يمكن ردها إلى بعدها الاجتماعي والجمالي .

خامسا : على الرغم من صعوبة الوصول إلى نظرية واضحة وصريحة للأجناس الأدبية ، فإن النقاد ـ في مجملهم ـ يلحون على ضرورة الوصول إلى هذه النظرية التي تهدف إلى خلق نوع من الانضباط لدى كل من المؤلف والقاريء ؛ لأن الجنس نفسه يفترض انضباطا في الشكل الخارجي وانضباطا في المبنى الداخلي .

★ ★ ★

بقي بعد ذلك أن نقول كلمة عن الكتاب . وقد سبق أن ذكرنا أن الكتاب المترجم قد انتقص من الكتاب الفرنسي الفصل الذي يحتوي على بحث جيرار جينيت ، وقلنا إن الترجمة كان ينبغي أن تكون كاملة للكتاب الأصلي ، وذلك لأهمية مقال جيرار جينيت بالنسبة للمقالات الأخرى .

والكتاب بعد ذلك ينقسم إلى ثلاثة أقسام : المقدمة المختصرة بقلم المترجم ؛ ثم قسم المقالات المترجمة الذي يستغرق من ص ١٣ الى ص ١٦٢ ؛ والقسم الثالث ويضم مجموعة من الفهارس ، من ص ١٦٣ حتى ٢٦٩ . أما الفهرس الأول فيشمل عناوين الآثار الأدبية والقصائد حسب ورودها في الأبحاث . ويخلو هذا الفهرس من ذكر الصفحات التي وردت بها هذه العناوين على نحو يجعله ضئيل الفائدة . ويلي ذلك فهرس المصطلحات باللغة العربية ؛ وهو يخلو كذلك من ذكر الصفحات . وفضلا عن هذا فإن الألفاظ المدرجة في هذا الفهرس ليست من قبيل المصطلحات وإنما هي مجرد ألفاظ معجمية ، مثل

كلمات إدراك ، واختباري ، وإجرائي ، وغير ذلك من الألفاظ الجارية في لغة ذوي الاختصاص .

ثم يلي ذلك فهرس المصطلحات الفرنسية والأجنبية ؛ وهو فهرس يخلو كذلك من ذكر الصفحات التي وردت بها الألفاظ . هذا بالإضافة إلى احتوائه على كثير من الالفاظ المعجمية غير الاصطلاحية . أما ترجمة المصطلحات فلا يفيد منها القاريء كثيرا نظرا للاقتصار على ترجمتها في كلمة واحدة .

أما الفهرس الذي له فائدة محققة ، فهو الفهرس الأخير المشتمل على أهم المصطلحات الفنية التي ورد ذكرها في الكتاب ، وترجع هذه الفائدة إلى ذلك الشرح المفصل الذي قدمه المترجم لهذه المصطلحات . ومن شأن هذا أن يساعد القاريء على استيعاب المصطلح استيعابا ، إن لم يكن كاملا ، نظرا لأن بعض المصطلحات تحتاج إلى مزيد من الإسهاب في الشرح ، فهو استيعاب لا بأس به .



علم اجتماع اللغة

تأليف : توماس لوكمان
تعريب : د . أبو بكر أحمد باقادر

عرض وتحليل :
سعيد حسن بحيري

ليس من السهل فهم مقولة دي سوسير حول دراسة اللغة في ذاتها من أجل ذاتها إلا في الإطار الذي رسمه ؛ فإذا لم يكن فصل اللغة عن غيرها من العلوم بأمر جائز ، فإن إكراه اللغة على تقبل مناهج العلوم الأخرى ليس بالأمر الجائز أيضا ؛ فاللغة نظام مستقل من الرموز ، تتخذ في المقام الأول صورة صوتية منطوقة ومسموعة . وليست الكتابة ـ كما هو معروف ـ سوى محاولة لنقل الظاهرة الصوتية السمعية إلى ظاهرة كتابية مرئية . على أنه لم يُكتب لهذه المحاولة قدرٌ متساوٍ من التوفيق في كل اللغات . وقد مكن التطور الكبير في وسائل الاتصال من عودة السيادة للكلمة (المسموعة) المنطوقة ، فيما عدّ ثورة لغوية معاصرة .

وتعد اللغة أيضا ظاهرة غير مادية ؛ أي أن دراسة بنيتها يتوقف على ملاحظة آلاف الجزيئات المكونة للنظام اللغوي ، ثم تسجيلها ، ثم تصنيفها ، ثم إدراك العلاقة الكامنة بين هذه الجزيئات . وكان ذلك أيضا من أثر دي سوسير ، الذي رأى أن هذا النظام أو النسق يمثل كيانا مستقلا من العلاقات الداخلية ، التي يتوقف بعضها على بعض . وتحليل هذا الكيان يسمح لنا باكتشاف عناصر تربط بينها علاقات التبادل أو التقابل . وهي أيضا ظاهرة اجتماعية ضمن غيرها ؛ وهو مبدأ قرره دوركايم ، ونقله دي سوسير إلى نظريته اللغوية ، ورأينا مقابلة بين اللغة والكلام تقابل وجودين خاصين لدى دوركايم ، هما الجماعة والفرد . غير أن قضية التغير اللغوي ضرورية هنا ؛ فهو يبدأ عند فرد ما ، أي على مستوى الكلام ، فإذا وجد قبولا لدى الجماعة صار عرفا ، أي على المستوى الاجتماعي الذي يعني علم اللغة . وفي هذا فصل بين الدرس اللغوي وغيره من أشكال الدرس الأخرى .

وهكذا فإن هذه المبادىء أو الآراء تؤكد استحالة إمكان فصل تداخل الدرس اللغوي عن غيره ؛ فنظرية اللغة - في رأيي - نظرية مرنة ، استوعبت في مراحل عدة ، وجهات نظر فلسفية ومنطقية ونفسية واجتماعية وغيرها ، ولم يعد للدرس المنبت الصلة قيمة كبيرة ، وتراجع النظر ذو البعد الواحد ، وعلت أصوات الباحثين عن الإمكانات المختلفة والاحتمالات المتعددة . وليس من المستغرب إذن إيجاد صلات ظاهرة أو خفية بين آراء أرسطو أو همبولت أو دوركايم أو سابير أو دي سوسير أو هيلمسليف أو تشومسكي أو غيرهم . وقد نجحت أفكار همبولت بوجه خاص في تشكيل أسس نظريات لغوية عدة ، شديدة التباين ؛ فقد دعمت نظرية دي سوسير ، على الرغم من قيامها على أسس اجتماعية ، وشدت من بنيان نظرية تشومسكي ، على الرغم من ارتكازها على أسس عقلانية .

وهكذا فالعلاقة بين اللغة وغيرها من العلوم هي في الأساس علاقة تأثير وتأثر . وقد يصعب إثبات أشكال التأثير والتأثر ، ولكن قيمة ذلك تكمن في المتابعة التاريخية . أما التصور المقبول - في رأيي - فهو الحركة الدائرية التي تحكم هذه العملية ؛ فقد تشكل عدة أفكار اجتماعية ونفسية دعائم نظرية لغوية ما ، ثم تتطور هذه النظرية وتصل إلى درجة كبيرة من النضج ، وتعود فتؤثر مكوناتها ونتائجها في خلق لبنات نظرية اجتماعية جديدة . ولذلك لا يمكن فصل تلك الصلة بين علم اللغة والتخصصات الأخرى التي تستخدم هذه الأداة استخداما خاصا بأنها مواضع التقاء أو تماس ؛ إنه تفاعل خلاق ناتج عن تداخل أنسجة الفروع المختلفة وتشابكها إلى الحد الذي يتشكل معه نسيج واحد مشترك .

ويتمثل الربط بين اللغة بوصفها نظاما والجماعة المستخدمة له ، والمؤثرة فيه ، في إمكان إبراز أهمية الدراسة الاجتماعية للغة ، وفي الاهتمام بأبعاد تلك الصلة القوية وأشكالها في إطار علم أطلق عليه « علم اللغة الاجتماعي » أو « علم اجتماع اللغة » ، رصد فيه تعدد المستويات اللغوية في المجتمع الواحد ، أو تعدد اللهجات أو اللغات وتحديد مستخدميها ، أو الفروق اللغوية بين طبقات المجتمع ، أو أشكال التحول أو التغير أو الانتقال الاجتماعي وأثره على الاستخدام اللغوي ، وغير ذلك من أشكال الدراسة الاجتماعية للغة .

ويبدو أن الأساس الذي وضعه د . هدسون للفصل بين المصطلحين ، أعني

« علم اللغة الاجتماعي » . و « علم اجتماع اللغة » ، يتفق مع المضمون الذي عالجه لوكمان في كتابه ، وإن خالفه في المصطلح الذي اختاره المترجم ، فقد عرف هدسون المصطلح الأول بأنه « دراسة للغة في علاقتها بالمجتمع » ؛ فالمحور هنا هو اللغة ؛ أما الثاني فعرفه بأنه « دراسة المجتمع في علاقته باللغة » ؛ فالمحور هنا هو المجتمع لا اللغة ؛ وهو يوضح هذا المنحى بقوله : « ولذلك فإن قيمة علم اللغة الاجتماعي تكمن في قدرته على إيضاح طبيعة اللغة بصفة عامة ، وإيضاح خصائص محددة للغة بعينها »[١] ، ويرى أن الاختلاف بينهما ليس اختلافا فى العناصر[٢] ، وإنما في محور الاهتمام . ويستند ذلك إلى الاهمية التي يوليها الدارس للغة أو المجتمع ، وإلى مدى مهارته في تحليل البنية اللغوية أو الاجتماعية . ولكنه تراجع عن ذلك الفصل ، على الرغم من وضوحه وإحكامه وإثباته للمنطلقات الخاصة بكل دارس ؛ فدارس اللغة منطلق من خصائص اللغة وظواهرها وحقائقها ولكن دون فصلها عن المجتمع وبنياته وطبقاته وأشكاله وملامحه وميوله وأحداثه .

أما عالم الاجتماع فينطلق من الجزء الثاني الذي يعنيه في المقام الأول ، وإن كان يدرك أنه من الصعب أن نجد في خصائص المجتمع ما يمكن أن يكون أكثر تميزا لمجتمع من لغته ، أو يوازيها أهمية في الدور الذي تؤديه في عملية قيام المجتمع بوظائفه .

بيد أن الاتفاق في معالجة القضايا إلى حد ما يقلل من جدوى الفصل بينهما فصلا جادا ، وإن لوحظ توسع علم اجتماع اللغة وطرحه لقضايا خاصة ومعالجات منفصلة ليس لها مجال في علم اللغة الاجتماعي . وعلى الرغم من ذلك فقد انتهى إلى أن هناك قدرا كبيرا من التطابق بينهما يحول دون التميز الواضح ، واكتفى بما قدم من فصل بينهما في المصطلح والموضوع من الاهتمام ، مشيرا إلى أن محاولة الفصل بطريقة أكثر وضوحا مما قُدِّم تُعد محاولة غير مجدية[٣] .

ليس من شك في أن الاسترسال في جزئيات المفهوم يخرج بنا عن الهدف الأساسي من هذا التحليل ؛ ولكن المؤلف يدفعنا إلى التعرض لبعض المقولات اللغوية الجوهرية التي استخلصها هو نفسه ، ثم أعاد طرحها إلى جوار أفكار أخرى مبثوثة في علوم متداخلة مع علم اللغة ، رأي أن مكانها الصحيح أو الأجدر بها هو علم الاجتماع اللغوي ، ورأينا كثرة الإشارات إلى دراسات

اجتماعية جيدة ، وإلى غياب دراسات أخرى في مسائل عدة تصب في موضوعه مباشرة ، أو ندرتها ، وإلى سطحية مجموعة أخرى غير قليلة ، وجد أنها تحتاج إلى مزيد من التعمق .

ومن الجلي أن المؤلف قد تأثر بأفكار عدد من فلاسفة اللغة في بنية موضوع المقالة ، ومنهج المعالجة . ولذا نجد إشارات أو اقتباسات غير قليلة من أعمالهم ، وبخاصة فون همبولت ودي سوسير وسابير ومجموعة من علماء اللغة الألمان والأمريكان . غير أنه في أغلب المواضع كان عرض الأفكار الجوهرية يتسم بالاقتضاب والعجلة والغموض ، فلم نلحظ تعميقا لفكرة بعينها ، سوى الفكرة المركزية التي بنيت عليها المقالة ككل ؛ فقد صنعت في إطار وجهة نظر خاصة ، حددت الصلة بين علم اجتماع اللغة ، وهو المركز ، بغيره من العلوم التي تتداخل معه تداخلا عميقا أو هامشيا ؛ فنظرية اللغة وأفكارها وظواهرها وتطورها ـ مثلا ـ لا تدخل في موضوعه إلا بمقدار ما يراعي المرء الصلة الوثيقة بين اللغة أو الاستخدامات اللغوية وتأثيراتها المتبادلة ، أو العلاقة المتفاعلة بين اللغة ومستخدمها ، ورصد الأبعاد الاجتماعية والثقافية الناتجة عن ذلك التفاعل . هنا فقط تبرز ظواهر علم اجتماع اللغة بوضوح . ويسري الأمر ذاته على العلوم الأخرى فيما يختص بمسألة التداخل .

وتتكون المقالة من مقدمة تركز على الأصول اللغوية التي اعتمدت عليها الدراسة ، وأبرزت الصلة بين اللغة والمعرفة والثقافة والبناء الاجتماعي . وهي مقدمة مفصلة إلى حد ما (نعرض لها ونتوقف عند بعض أهم أجزائها ، فأناقش وجهة نظر المؤلف ، ثم أعقبها بتعقب دقيق ، مراقبا التطور التاريخي للمشكلة) ، ثم تلا ذلك صلب الموضوع ، فعالجه من خلال منظورين محددين هما المنظور الدياكروني(تاريخي / لاتزامني) والمنظور السنكروني (وصفي / تزامني) ،(٤) وختمها بحديث موجز عن الوظائف الاجتماعية للغة ، كالوظيفة السيميولوجية الأساسية ، والوظائف الثانوية ، كالوظيفة الإشارية ، والوظيفة الغائية ، كما يقول .

وقد حاول المترجم أن يعرب (؟) في أمانة مادة المقالة ، فالتزم الأصل وإن دفع ذلك به إلى الحرفية أو خفاء المعنى . ومن ثم يعجز القاريء عن الوصول إلى القصد ؛ فلا جدوى من كلام مبهم . والحق أن المسئولية في جزء منها تقع على المؤلف ذاته ؛ إذ إن المنحى الفلسفي الذي اتخذه المؤلف لمعالجة العلاقة بين اللغة

والبناء الاجتماعي جعل كثيرا من الأفكار المطروحة غير واضحة ، وعضد ذلك الاقتضاب الذي يسود أغلب أجزاء المقالة ؛ فقد ترك المؤلف عدة اقتباسات استقاها من أعمال مختلفة دون أي نوع من التوضيح أو التعليق على نحو شكل صعوبة محتمة في فهمها على هذا النحو من البتر ، إلا إذا كان القاريء - وهذه ليست الحال دائما - على علم كاف بسياقات الاقتباسات التي عول عليها المؤلف إلى حد كبير في إثبات صحة التصورات التي تبناها .

وكان على هذا التحليل أن يتخذ مساراً بعينه ؛ فليس من الدقة أو الإنصاف بمكان أن يجمع بين مسارات عدة . فإما أن أقارن بين المادة المعربة(؟) والأصل . وأظن أن ذلك ربما يثمر عملا آخر ؛ إذ إنه من البديهي أن يختلف المترجمون في لغتهم ومصطلحاتهم وأساليبهم وخبراتهم وخلفياتهم . . . إلى غير ذلك من أوجه الخلاف ؛ أو أن أتعامل مع المادة المعربة - دون الرجوع إلى الأصل ومراجعة المادة من الجوانب كافة . ورأيت أن ذلك هو المسار المنطقي الذي يتلاءم مع طبيعة الهدف من هذا التحليل . ثم أحاول بعد هذا أن أستظهر إلى أي مدى وفق المعرب في نقل الأفكار التي تطرحها المادة ، وتحديد موقعها في الدرس اللغوي . وثمة ملاحظات عدة حول لغة المترجم ؛ أهمها أن كثيرا من العبارات مبتور ، غير مكتمل ، وغير واضح ، وإن كان غموض المؤلف يلزم المترجم بوضع بعض الهوامش والتعليقات المهمة لإزالته وربما كان إحجامه عن ذلك يمثل وجهة نظر معينة ، لم أستطع أن أتوصل إليها . غير أني آمل أن يعيد المترجم النظر في عباراته ، بعيدا عن الأصل ، في اللغة العربية ، ليقف على مواضع النقص ويستكملها ، وربما كان سبب ذلك عجلة المترجم ؛ فلم يتجاوز النقل إلى العمليات الأخرى التي تعقبه لتحقيق التآلف في لغة الصورة النهائية . ويسري الأمر ذاته على المصطلحات . ولا أريد أن أسهب في ذلك كله ، ولكن سأكتفي بضرب بعض أمثلة :

يترجم المؤلف مصطلح (diglossia) إلى لهجات إضافية ، وأظن أن ترجمته هي : ثنائية اللغة أو ازدواجيتها ؛ ومصطلح (hyper correction) إلى تصحيح عال ، وهو : المبالغة في التصحيح / حذلقة / تفاصح ؛ ومصطلح (phonological) إلى صوتي (غالبا) ، وهو : فونولوجي (صوتي وظيفي) ، ومصطلح (codes) إلى رموز ، وهي ؛ شفرات ، ومصطلح (phatic) إلى فاتية ، وهو انتباهية .

بيد أنه قد وفق في عدد آخر من المصطلحات . وأرجح أن الترجمة فيها كثير من أشكال مختلفة من التصحيف والتحريف والأخطاء الإملائية ، نتجت عن تسرب الأخطاء الطباعية ؛ وكلها يمكن تداركها . وعلى أي نحو كانت عليه الصورة المترجمة فإنها خطت خطوة رائدة في هذا الفرع تحمد للمترجم ، إذ إنه لا مراء مطلقا أنه قد بذل جهدا كبيرا في فك مستغلقات لغة هذه الدراسة المكثفة .

كشف المؤلف عن هدفه من هذه الدراسة صراحة حين قال : لذا كان قصدي عندئذ أن أقدم تقريرا عن البحوث والنظريات في مجالات مختلفة كانت تتعلق تقليديا بدراسة اللغة (قبل فلسفة اللغة والتقاليد الرئيسة في الفيلولوجي وعلم اللغويات العام) ، وأن أناقش الأعمال المهمة في هذا المجال ، ذات الاهتمامات المتناثرة باللغة ، مثل علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية .

استخلاص موضوعات علم اجتماع اللغة بين موضوعات علوم مختلفة يتداخل معه ، إذن ، هدفه الأساسي ؛ فما عولج منها معالجة مركزية أو هامشية في هذه العلوم يجب أن يختار ويجمع ويعاد النظر إليه في ضوء نظرية خاصة . وقد أتاح التقدم الملحوظ في النظرية اللغوية تلك المراجعة ، كما أنه قد صرح بإعادة كتابة ما دون من قبل حين لاحظ « ما يشبه انفجارا في الاهتمام باللغة يميز هذه الأعوام » ؛ فلقد ظهرت تغيرات جوهرية في النظرة اللغوية ، وتوسع كبير في الأعمال الإمبريقية في علم نفس اللغة واللغويات والأنثروبولوجيا في منتصف الستينيات ، كما أن الاهتمام قد تزايد من جانب كثير من علماء الاجتماع بدراسة اللغة(٥) .

وهكذا لم يتوقف المؤلف عند حدود بعينها ، وآثر أن يضيف إلى مسودته الأولى وأن يعدل فيها وينقحها . وربما يوضح ذلك النهج تلك المعالجة المفتوحة للقضايا ، والتملص من النتائج الحاسمة ؛ فمايزال كثير من المسائل يحتاج إلى دراسة دقيقة مستقلة . يؤكد ذلك إشارته المتكررة في مواضع مختلفة . وما يهمنا هنا هو تركيزه على اللغة ؛ فهو يتتبع دورها في المراحل المختلفة من حياة الإنسان وتفكيره ، ويرى أن وجود وظيفة اللغة والتغيرات التى تطرأ عليها ترتبط ارتباطا وثيقا بالبناء الاجتماعي من جهة ، وديناميكية العلاقات بين الافراد والجماعات

والمؤسسات والمجتمع من جهة أخرى . ويفترض ظهور اللغة نفسه ، إضافة إلى ضرورتها النفسية للحديث أو الكلام ، نوعا من الانتظام السلوكي عند الإنسان . ويعتمد هذا السلوك الإنساني على تبادلية العلاقات المباشرة وجها لوجه ، التي تسمح بتطوير أنماط اجتماعية ثابتة(٦) .

ذلك مدخل يتفادى الخوض في مزالق مسائل شائكة خرجت عن دائرة البحث اللغوي الدقيق منذ زمن بعيد ، ودُفع البحث فيها إلى متاهات الغموض ، كما أنه وسّع من دوائر الخلاف بين الباحثين ، وانتهى إلى أن الحديث فيها أقرب إلى الجدال والميتافيزيقيا . ونراه يركز على الجانب الاتصالي في اللغة ، أي أنه يعني بالوظيفة التي تؤديها اللغة في المجتمع وحسب ؛ فاللغة ليست إلا وسيلة من وسائل المجتمع الإنساني ، تربط الأفراد والجماعات والشعوب . وتتجاذب المرء في إطار ذلك ، كما يقول علماء الاجتماع ، قوة الاندماج أو الالتحام أو الترابط ؛ وهي قوة النزوع إلى الانضمام إلى الجماعة ، وقوة الاستقلال أو التفرد أو التميز ؛ وهي قوة النزوع إلى إثبات الشخصية الفارقة .

بيد أن لويس يرى وظيفتين أساسيتين للغة ، كما نرى بالتفصيل فيما يأتي : فالوظيفة الأولى : تعاملية (Manipulative) ، أي أنها لتحقيق حوائج الناس وأغراضهم ؛ وهي الوظيفة التي ركز عليها علماء العربية القدامى وبخاصة ابن جني حين قال : [حدُّ اللغة أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم](٧) .

وإلى جوار هذه الوظيفة النفعية ، الوظيفة الثانية ، وهي تنفيسية (Declartive) بمعنى الرغبة في الكلام لذات الكلام ، وربما كان هذا من الإنسان حين يريد أن يهرب من ضغوط أو هموم أو أفعال الجماعة ، فيعزف عن الاندماج ويلجأ إلى الانفراد تحقيقا لمطلب ذاتِه التي تؤثر لغة أحادية تتنفس من خلالها الصعداء ؛ بمعنى أنه ربما يستخدم في هذه الحال لغة غير مفهومة للجماعة . وربما كان الاهتمام للجانب الآخر الذي يريد أن يتجاوز محدودية لغة بعينها إلى لغة أكثر شمولية تجمع بني الانسان كافة ، وهو حلم يراود كثيرا من المتفائلين ؛ إذ يرون كلما زادت وسائل الاتصال في العالم ، زادت الحاجة إلى تلك الوسيلة العالمية التي يرجون أن تجعل من بني الانسان مجتمعا عالميا يسوده التفاهم والوئام ، وينبذ الفرقة والاختلاف ، وتجمعه عوامل التفاعل والالتحام .

موضوعه إذن هو علاقة اللغة بالفرد من جهة ، وبالجماعة من جهة أخرى ، أو ـ بعبارة أخرى ـ دور اللغة في تشكيل الفرد من جهة ، وتشكيل الجماعة من جهة أخرى ، وإن كانت عنايته أكبر بوظائفها المؤثرة في تكوين الأفراد . ونحن نراه في إطار هذه العناية يؤكد أن اللغة تساعد على تنشئة وعي الفرد وتشكيله الاجتماعي بصورة قوية ، وأن ضمان استمرارية ثقافة ما يعتمد على أسس الأهداف الاجتماعية الموضوعية التي تعد اللغة من بين أهم وسائلها . ويلاحظ على وجه العموم أن الفرد يتأقلم مع أنماط المواقف والأفكار والقيم التي تشكل ثقافة ما عن طريق اللغة بصورة أساسية ، كما يلاحظ أن عملية انتقال الثقافة من جيل إلى آخر تتم أساسا عن طريق عمليات الاتصال المباشر ، ويكتسب الفرد صلته بالثقافة ـ ومن ثم المجتمع الذي يعيش فيه بصفته مجموعة من السلوكيات والمعاني ـ عن طريق اللغة(٨) .

وهكذا يجعل المؤلف من اللغة وظيفة محورية بالنسبة للوعي والثقافة والتحول والتطور والاندماج ؛ وكلها تجري إلى الرافد الأم ، أعني المجتمع . وهو بهذا لا يخالف من تقدمه في بحث هذه العلاقة ؛ فقد نظر إلى اللغة المشتركة على أنها تؤدي إلى تنازع الفكر والشعور والعمل ، كما أنها تفضي إلى توحيدها . ونرى « لويس » يتحدث عن ذلك من خلال الإجابة عن الأسئلة التي طرحها مسبقا ، وهى كيف تعمل اللغة في المجتمع ، وما أثرها في التوحد وفي النزاع الاجتماعي ؟ يقول : فاللغة أولا وسيلة لصبغ الفرد بالصبغة الاجتماعية ، وكلما ازداد الفرد توغلا في عضويته للمجتمع اللغوي ، لعبت اللغة دورا متزايدا ، لا في حياته الاجتماعية فحسب ، بل في سلوكه وإحساسه وتفكيره الشخصي . أما عضويته الفعالة في مجتمعه فتعتمد مباشرة على قدرته على الاتصال بزملائه ؛ وقدرته على الاتصال ـ هي كذلك ـ عامل أساسي في نموه بوصفه فردا(٩) . بيد أنه ـ وهذا نهجه دائما ـ يرضى بأن يمس تلك القضية مسا طفيفا ، فيشير إلى وظيفة أخرى للغة (الوسيلة اللغوية) مختتما بها الأمر ، إذ يقول : كما وتنتقل الأساليب المعرفية في مجال المجتمع وطبقاته عن طريق الوسيلة اللغوية ، وذلك من خلال استخدامها في النظم التربوية بحيث تغدو هذه الأساليب في حياة الفرد منهجا ذاتيا ، يستمد أصوله من الفكر والتجربة ، أي يصبح نوعا من « اللغة الداخلية » . وتساعد الأبعاد الذاتية للغة في تحديد الابعاد الاجتماعية للغة من خلال صيغة منطوقة للدوافع ، أو من خلال تعريفاتها للمواضيع أيضا(١٠) .

وبغض النظر عن غموض الكيفية التي يتحقق بها ذلك في عباراته ، فإننا نرى أنه من المحتم أن نلقي الضوء على القضية من منظور أكثر وضوحا ، يكشف عن تلك الثورة اللغوية التي آذنت بعودة السيادة للكلمة المسموعة المنطوقة على أساس أن الثقافة اللغوية مرهون مصيرها بالكلمة المسموعة التي ترد إلى الأداة الطبيعية ، أي الأذن ، اعتبارها ؛ إذ إنه قد نشأت اللغات معها ، وتمت وازدهرت في ظلالها منذ آلاف السنين . وننظر إلى التقدم الكبير في وسائل الاتصال على أنه بعث للكلمة المنطوقة ، وإحياء لدورها الفاعل ، بعد أن عجزت الكلمة المكتوبة عن أداء مهامها بصورة مرضية . ويتضح هذا التحول في المرحلة الأخيرة من مراحل الثورة اللغوية ؛ إذ ينظر إلى سيطرة الإنسان على اللغة أنها قد تمت على أربع مراحل تقدمية ، كلها ذات دلالة عظيمة في تاريخ حياته وفكره ؛ تلك هي نمو اللغة نفسها ، وبدء الكتابة ، واختراع الطباعة ، ثم توصيل الكلام والكتابة في التو واللحظة في الوقت الحاضر . وفي هذه المرحلة الأخيرة يتحقق الربط الكامل بين الثورة اللغوية والتحول الاجتماعي الشامل . يقول لويس : « ونحن نرى اليوم أن ازدياد قوة الاتصال ، سواء أكان ذلك بالكلام أم بالكتابة ، ليس إلا مجرد مظهر لهذا التغيير ؛ فالتكلم بدلا من الكتابة ، واستماع ما نطق بدلا من قراءة ما كتب ، واستماع الجماهير التي لا حصر لها إلى الكلمات نفسها في الوقت نفسه ، والكلام في الوقت نفسه إلى الناس جميعا ، بدلا من الكتابة إلى قلة منهم ، في كل جيل من الاجيال المتلاحقة ، والتفات الزعماء مرة أخرى إلى الكلمة المنطوقة ، بوصفها وسيلة للاتصال بالجماهير بعد قرون من نمو استعمال الكلمة المكتوبة ، وتوصيل الكلمة المكتوبة في لحظة إلى جميع أجزاء العالم كل أولئك معناه أكثر من التوسع في الاتصال والإسراع به[١١] .

وربما لا أكون مغاليا إذا وافقت المؤلف في رأيه ؛ فقد عاد سحر الكلمة مرة أخرى ، واتخذ خوف الإنسان الأول من الكلمة ، وتجنبه التلفظ بألفاظ غامضة لا يدرك معناها ، شكلا آخر في عصور الثورة في وسائل الاتصال ، إذ صار من خلال هذه الأدوات المتقدمة للكلمة المنطوقة المسموعة سلطان لمن يمتلكها ، وتهيأت له سبل التحكم والسيطرة والنفاذ وتخطي الحدود الواضحة والخفية ، واقتحام العقول وتغيير الأفكار والأحاسيس والميول . ولا شك في أن عددا غير قليل من القادة والساسة والعلماء وصناع القرار يدركون هذه الحقيقة ، وإن

اختلف تصورها من جيل إلى جيل ، ومن زمن إلى زمن ، ومن مرحلة إلى مرحلة . وكان مدخل لويس إلى هذه المسألة محاولات الإقناع بأن محو أمية المرء تعني تحرره ؛ وهو أمر لا يزيد عن كونه تحولا من سيطرة إلى سيطرة ؛ من سيطرة الكلمة المنطوقة إلى سيطرة الكلمة المكتوبة .

وعلى الرغم من خصوصية موقف المؤلف ومحدودية تناوله ، فإن التوسع في ذلك مجاله بحث الصلة بين اللغة ووسائل الاتصال . ولا يتسع المقام للتفصيل في هذه القضية المعقدة . ويشير لويس إلى هذا الصراع بقوله : والمشاكل واحدة في العالم جميعه في يومنا هذا ، لأنها نبعت من تغيرات في الوظائف الاجتماعية للغة ؛ وهي الوظائف التي يتميز بها الوقت الحاضر . فالتوسع في محو الأمية ، وتطور الاتصال اللغوي ، ربما أديا إلى الإسراف في جعل الرجل العامي تحت سيطرة القلة بدل أن يحررا عقله وروحه . وإن الكلمة المكتوبة أولا ، فالمنطوقة ثانيا ـ أو الصحافة والإذاعة ـ ولو أنهما وسيلتان ممكنتان من وسائل وضع كل إنسان في دائرة الاتصال ، ومن ثم جعله عضوا من أعضاء المجتمع يقرر لنفسه بنفسه ، فربما تصيرانه ـ في الحقيقة ـ خاضعًا لأي إنسان ينجح في الاستيلاء على مصدر الاتصال[١٢] .

إن تلك الإشارات المتناثرة ـ بلا شك ـ لا تقدم تصورا واضحا لذلك التداخل بين العلوم المختلفة التي كان للغة فيها نصيب من الدرس . ولم يكن تركيزه على الصلة بين علم اجتماع اللغة من ناحية ، والعلوم الاجتماعية الأخرى من ناحية ، إلا محاولة لتضييق دائرة البحث ، وإن لم نفقد الإشارات هنا وهناك إلى تلك الصلة بين علم اللغة والعلوم الأخرى . وقد رأى ضرورة تحقيق تقدم في علم اجتماع اللغة ، لانعكاس ذلك على العلوم الاجتماعية الأخرى . وهو كثيرا ما ينبه إلى حاجة مسائل علم اجتماع اللغة إلى دراسة جادة عميقة للوصول إلى مستوى مقبول من النضج . يقول : ولقد لمست بالفعل العديد من العلوم الاجتماعية قضايا علم اجتماع اللغة ، وأصبح من نافلة القول أن نذكر بأن علم اجتماع المعرفة يعتمد على تحليل الصيغ اللغوية التي تستقر عليها الأفكار والمعرفة على وجه العموم . وإذا لم يتقدم هذا التخصص بصورة مقبولة ، بعيدا عن التعمق في النقد الأيدولوجي ، فإنه يجب أن يفسر ذلك كنتاج لعدم وجود أسس كافية في علم اجتماع اللغة[١٣] .

وهما يعزز الأهمية الأساسية للغة بالنسبة للنظرية الاجتماعية عدد من المسائل ذات الصلة بعلم اجتماع اللغة ، التي أثارتها الحقول العلمية الأخرى ذات الصلة الوثيقة بهذا العلم . ويلاحظ في السنوات الأخيرة تجدد الاهتمام بقضايا هذا العلم ، وظهور انطلاقات جديدة واعدة منه ، بل إنه يتوقع أن تظهر نظرية منتظمة تتعلق به على الاقل . ويرجع تأخر الاهتمام بهذا العلم إلى عدم إضافة المشاكل الاجتماعية أية أهمية براجماتية للاهتمامات النظرية . وكذلك فإن المسائل النظرية ذات الصلة قد تركت لعلم اللغويات ؛ فلا يوجد بعد علم اجتماع لغة ، له مفاهيم لها استخدامات في مجالي النظريات الاجتماعية والنظرية اللغوية على حد سواء ، أو بها شبكة من الافتراضات المرتبة بانتظام ، والقادرة في الوقت نفسه على أن تكون عملية وذات معنى . ويجب اعتبار العديد من المحاولات على أنها غير مرضية(١٤) .

وعلى ذلك كان من المحتم أن ينوه المؤلف إلى تلك المسائل ذات الصلة كما يقول ، في جهود عدد من العلماء الذين شغلوا بقضية العلاقة بين اللغة والمعرفة ، أو اللغة والثقافة ، أو اللغة والمجتمع ، وقد تصدرتها جهود فون همبولت (W. von Humboldt) الذي جاوزت إسهاماته حد الخصوصية ، وامتد تأثير أفكاره إلى فروع واتجاهات مختلفة ، وإن كان لا يعد - في رأي المؤلف - مدرسة منظمة . ونشير - في إيجاز شديد هنا - إلى بعض أفكار فون همبولت التي أسهمت في تشكيل النظرية اللغوية ؛ فقد رأى أن اللغة ليست نتاج فرد مستقل ولكنها ملك للأمة كلها ؛ حيث تتلقى الأجيال الجديدة اللغة من أسلافهم . وتتشكل في اللغة الأفكار المختلفة لكل زمن وجيل ورتبة وشخصية ، وفي عقول الناس والأمة ، بل في الجنس البشري كله ، وفي انتقال الكلمات واللغات تتكون جماعة متزايدة من الجنس البشري . وعليه فاللغة تتوسط بين الذاتية ، والفردية المحددة بالضرورة والكيان الشامل(١٥) .

ويتعقب المؤلف نظرة كل من ليوفايسجربر (Leo Weisgerber) ، وكارل فوسلر (K. Vossler) ، وليوشبيتزر (Leo Spitzer) إلى اللغة ودورها ، وإن كانت عنايته بالتيار اللغوي الذي تأثر بأفكاره فون همبولت في العلاقة بين « صيغة الكلام الداخلي » ومنظور رؤية العلم ، أكثر وضوحا ؛ فقد نجحت المناهج البنائية في جمع العناصر الرئيسة لمفاهيم فون همبولت حول اللغة ، كما هي الحال في تحليل هانز جلنتس (H. Glinz) للصيغة الداخلية ، وأعمال هلموت

جربر (H. Gerber) . ويختم ذلك بانعكاس تلك الجهود على علماء الاجتماع ؛ إذ رأى أن ذلك التقليد اللغوي قد قاد علماء الاجتماع إلى إعادة صياغة مفاهيم رئيسة لهذا التقليد في المسائل التالية ؛ تتبع مجالات المعنى والحقول ذات البناءات المختلفة فى لغة ما ، بالإضافة إلى الاهتمامات المختلفة ، وأنماط الحياة البيئية ، والمجموعات والمؤسسات والطبقات المرتبطة بوضع اجتماعي ما ، وكذلك الأجيال التي تتم بينها عمليات اتصال في جماعة لغوية ما . ومن المعقول نظريا أن نفترض أن « الصيغة الداخلية » للغات المختلفة تعتمد أساسا على تأثيرات طويلة المدى ، ذات شروط اجتماعية وثقافية ، مثل التي أثرت في تاريخ اللغة ، أو ربما عند جماعة لغوية ما[١٦] .

بيد أنه يرى أن الدراسات التي أنتجها علم اجتماع اللغة ليست كافية بعد لتطوير نظرية منتظمة عن العلاقة بين البناء الاجتماعي واللغة ؛ فمايزال كثير من الأمثلة المركزية لعلم اجتماع اللغة يثار في علوم أخرى في صورة أسئلة غير مركزية ؛ منها تلك التي تعالج تأثير الثقافة والتوزيع الاجتماعي للمعرفة والبناء الاجتماعي للصيغ اللغوية والأساليب واستخدام اللغة والتغير اللغوي . يضاف إلى ذلك أن فكرة تفسير البناء الاجتماعي والثقافة واللغة ، والكشف عن العلاقات الكامنة بينها ـ وهي محور المقالة بوجه عام ـ لم تلق إلا اهتماما سطحيا عابرا .

وقد حظي دي سوسير بأهمية بالغة سواء في أفكاره أو في مفاهيمه ؛ وهي جميعا تشكل في الحقيقة النهج الذي اختاره المؤلف في معالجة موضوعه . ومراعاة لذلك كان التركيز على أثر دوركايم في تشكيل نظرية دي سوسير اللغوية . ففي إطار مفهوم اللغة بما هي نظام رمزي ، رأى المؤلف أن تحديد معنى الإشارات اللغوية يقوم على تحديد قيمتها الموضوعية في النظام الرمزي . كذا فإنه من المسموح به تفهم الحالة النفسية والاجتماعية الكلية التي يعمل داخلها النظام الإشاري بوصفه أداة توضيحية . ويعد تحليل العلاقات الإشارية بمعزل عن غيرها مهمة اللغويات الداخلية (Linguistique interne) . ويتجلى عمق تأثير دوركايم في مفاهيم دي سوسير في إلحاح الأخير على السمة الاجتماعية للغة ؛ فنجده يؤكد وضعها الخاص بين المؤسسات الاجتماعية . وتظهر الإشارات اللغوية نفسها في مؤسسات اجتماعية بوصفها موضع اللغويات الداخلية في

نظامها المرجعي . كذلك يؤكد المؤلف أن المشكلة كانت في الأصل مشكلة سيميوطيقية (Semiotic) ؛ ويلاحظ أن الأسس الرئيسة لنظرية الإشارة عند دي سوسير لها ما يقابلها في نظرية العلاماتية عند تشارلز موريس .

أما أنطوان مِييه فقد تابع ـ في درسه لتغير المعنى وفهم اللغة،وإن كان يرى غير ذلك ـ معيار دوركايم الذي يقوم على أن اللغة ظاهرة اجتماعية تتسامى فوق وعي الفرد وتجبره على تقبلها . ففي رأي مييه ينبغي البحث في تغير معنى اللغة في العمليات الاجتماعية التي تحدث في إطارها عمليات التغير هذه(١٧) .

ويمضي المؤلف في بحثه عن أفكار موضوعه في أعمال بياجيه حول العلاقة بين اللغة وعمليات التفكير ، في نظرية جورج ميد في التنشئة الاجتماعية ، والعلاقة بين اللغة والثقافة لدي سابير . والحق أن هذه الدراسات تمثل نكوصا للجهود التي بذلها دي سوسير ليحقق للغة استقلالها ؛ فقد كان موضوع علم اللغة الوحيد هو اللغة منظورا إليها في ذاتها ومن أجل ذاتها ، كما أشرنا في المقدمة ، ومن ثم لزم أن تكون مناهجه ووسائله وأسسه مستمدة من طبيعة موضوعه ، متلائمة وإياها ، ولم تكن الاستعانة بمكونات عدة من علوم أخرى لتكوين نظرية لغوية عامة لتهدم هذه الاستقلالية ؛ فثمة فرق بين هذا وبين أن ننظر إلى اللغة من خلال مناهج علوم أخرى .

بيد أن غلبة الاتجاه الذي جعل من اللغة في وظيفتها الأساسية وسيلة من وسائل الاتصال (أو التوصيل أو النقل أو التعبير) ، وانحصار ما تقوم به في الأفكار والمعاني والانفعالات والرغبات . . . إلخ . قد أضعف الاندفاع نحو استكمال عناصر الاستقلال . فاللغة في رأي سابير ، من حيث هي بناء ، هي في هيئتها قالب الفكر . وقد تابع سابير أصحاب هذا الاتجاه ، بل كان من رواده في حقيقة الأمر ؛ فقد قال محددا وظيفة اللغة : اللغة وسيلة إنسانية خالصة وغير غريزية إطلاقا لتوصيل الأفكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام من الرموز التي تتصدر بطريقة إرادية »(١٨) .

لم يكشف المؤلف ـ كعادته ـ عن أبعاد نظرة سابير إلى اللغة ، ولا المباديء التي اقترحها حول العلاقة بين اللغة والفكر والثقافة ، واكتفى برفض فرضيته ، وكذلك انتقد نتائج هورف ، (whorf) تلميذ سابير ، عن العلاقة بين اللغة والثقافة والفكر ، لأنها تقوم على أدلة لغوية فقط ، ورأى أن سابير لم يساند

الرأي القائل بأن اللغة تحدد ثقافة متكلميها وشخصيتهم دونما تحفظ . ولقد تأرجح بين صياغات متطرفة وأخرى معقولة لهذا الرأي ، لكنه يؤكد مع ذلك من حين إلى آخر أهمية اللغة في تشكيل رأي اجتماعي حول رؤية العالم ومفهوم الواقع . . . (١٩) .

ويطرح عدة أسئلة مهمة ، يرى أنها لم تجد إجابات مرضية بعد ، مثل :

ما مدى الأثر الذي تفرضه اللغة على السلوك والتفكير والحكم بدقة ؟

ما مستويات البناءات اللغوية المشمولة في هذه العمليات ؟

ما نوعية الفروق الموجودة بين اللغات والثقافات المختلفة في درجة اعتمادها المتبادل ؟

هل هناك مستويات لاستيعاب الواقع بصورة عالمية وأخرى تختلف بحسب لغة معينة ؟

ويتحدد موقفه بوضوح من الصعوبات المنهجية التي تواجه تحليل تأثيرات البناءات اللغوية على مركب عمليات التفكير . وهو يوجه نقدا شديدا إلى الاتجاه الذي افترض أن الفكر والثقافة يُحددان لغويا (فون همبولت ، سابير ، هورف . . .) ، ويقول : ولم تبق الإبستمولوجيا والنظرية اللغوية والبحوث النفسية والأنثروبولوجية معزولة بعضها عن بعض . أما الغرام بالنظرية التي تدعي أن الثقافة والفكر تحددهما البناءات اللغوية فلقد كانت لها نتائج أقل حظا في الوقت الراهن ؛ ذلك أنها أدت إلى رأي أحادي « للسببية ، والارتباطات المتبادلة الوظيفية » للبناء الاجتماعي ، التي تم تجاهل إمكانية الاتجاه المعاكس « للسببية أو الوظيفية التابعة »(٢٠) .

وهو بهذا يتخذ وجهة نظر مضادة في مثلثه الذي حرص على تكراره في أنحاء متفرقة من مقالته ، أعني البناء اللغوي والبناء الاجتماعي والبناء الثقافي ؛ أو بعبارة أكثر وضوحا العلاقة المتفاعلة بين البنية اللغوية من جهة ، والبنية الاجتماعية ـ الثقافية من جهة أخرى . ولكنه لم يكشف بوضوح ما البديل الذي يطرحه بعد مناقشته لهذه الآراء ، واكتفى في صدر حديثه عن طبيعة المشكلة (القضية) بإمكان اعتبار آراء فون همبولت حول العلاقة بين اللغة والنظرة إلى العلم ، ونظرية دوركايم حول تأثير البناء الاجتماعي على التشكيلات الاجتماعية ، وأفكار جورج هربرت ميد حول دور الاتصالات في عمليات

التنشئة الاجتماعية ، على أنها كلاسيكية حول الجوانب المختلفة التي تظهر فيها اللغة في غاية الأهمية لبروز المجتمعات الانسانية وبقائها[٢١] .

وهو هنا يعود ثانية إلى مناقشة دور اللغة من خلال رؤية ترفض حصر اللغة في تعريف بعينه ، وإن لوحظ تأثره ـ بصورة ما ـ بثنائيات دي سوسير .

ففي مقابل ثنائية اللغة في مقابل الكلام ، نجده يذهب إلى أن اللغة بناء فوق شخصي (supra - individual) أو حقيقة اجتماعية (بمصطلح دوركايم) لكنها لا تشبه البناء الاجتماعي والثقافة . وذلك لأنه يعد البناء الاجتماعي نظام أفعال أو مقاصد ، وذلك بحسب المنظور النظري الذي يتبناه الشخص .

وهذا الاتجاه يرقى بقضية العلاقة بين اللغة والكلام ، وينبذ الخلط بينهما فيما قيل بلا تمييز من أن اللغة ـ بوجه عام ـ مميز فردي أو علامة فردية مميزة ، على الرغم من الإقرار بأن لغة الفرد في تغير دائم ، وهو ما يعني أنه الكلام الذي يحقق خصوصية الافراد ، ويبدأ منه التغير الذي يواجه الجماعة ، فإن قبلته اتخذ صفة العرف الثابت ، وإن رفضته انحصر في دائرة ضيقة ، ما تلبث أن تتلاشى مع تلاشي أصحاب المحاولة . وقد تظل المحاولة في دائرة وسطى غير مفهومة لدى الجماعة اللغوية الواحدة ؛ وهو ما أطلق عليه لغات الطبقات التي لا تنفك تصارع لغة الجماعة من أجل التأثير فيها ، ويظل الأمر رهن أفراد الجماعة في قبولها أو رفضها . ومن ثم عدت اللغة ـ وفي ذلك أيضا توسيع لمفهوم المصطلح ـ علامات طبقية مميزة[٢٢] .

وقد صاغ لويس ذلك الصراع بين النزوع إلى الجماعة والنزوع إلى الفردية ودور اللغة في ذلك حين قال : « ومع هذا فإن الجماعة بمنحها اللغة لكل عضو من أعضائها لا تجعله واحدا منها فحسب ، بل تجعله أكثر فردية . وكلما زادت سيطرته على اللغة بوصفها وسيلة للاتصال الاجتماعي ، زادت سيطرته على اللغة بوصفها تعبيرا عن النفس » . وذلك يؤكد ما ذهب إليه من قبل من أنه « كلما زاد امتزاج حياة المجتمع بالكلمات زاد احتمال التعبير عن أفكار وأحاسيس ، ربما بقيت غير معبر عنها ، لو لم يزد هذا الامتزاج . وازدياد التحكم المركزي في وسيلة مخاطبة الجماهير يبعث في الجماهير استجابات تتجه نحو الإفلات من هذا التحكم . وهنا نجد احتمال النزاع مرة أخرى »[٢٣] .

ومن البديهي أن تطرح هذه المشكلة في علوم أخرى غير علم اللغة ، على

أساس أنها تمس الجانب الآخر المقابل للغة ، أي المجتمع أو الثقافة أو الفكر أو السياسة أو الاقتصاد . . . . إلخ . وقد نتج عن ذلك الجدل الواسع وجهات نظر عدة ، توصف دون تزيد أو مبالغة ، بأنها شديدة التباين . وما يهمنا هنا هو مناقشة المؤلف في إطار الموقف الذي بيناه في معالجته للمثلث المعروف (اللغة والبناء الاجتماعي والثقافة) . ونشير ـ باديء الأمر ـ إلى أننا نعد ما نقله من اقتباسات مختلفة في هذا الموضوع ممثلا لوجهة نظره الخاصة أيضا . فقد تحددت اللغة لديه في عدة مقولات متوالية ؛ فاللغة ليست ـ أساسا ـ عنصرا في بناء رسمي ، ولا تقوم كنظام بوظائف محددة في دائرة متخصصة .

إضافة إلى ذلك فاللغة ليست نظاما لثقافة فرعية ما أو لرؤية ضيقة للعالم . ونقصد بالرؤية للعالم هنا تشكل العناصر ذاتيا لإعطاء معنى ما ، (التي) عادة ما يتم اشتقاقها من الثقافة على يد أفراد معينين في المجتمع .

واللغة كذلك ليست سوى واحد من كثير من البناءات الرسمية ، على أنها أهمها ، (التي) تصبح بسببها الثقافة ممكنا موضوعيا . وترتبط بصورة أكثر وضوحا والتصاقا بالفرد .

وتلعب اللغة دورا رئيسا في عمليات الموضوعية الاجتماعية والانتقال الاجتماعي لمثل هذه التشكيلات للفكر والقيم والمواقف ، كما أن لها علاقة ومصداقية أبعد من تجربة الفرد .[٢٤]

وقد تابع دي سوسير في النظر إلى اللغة بما هي نظام إشاري ؛ غير أن ما قاله في إطار هذا المفهوم تهويمات وعبارات غائمة تستعصي على الفهم من وجهة نظري ؛ وما يهم هنا هو ما انتهى إليه ، فقد قال : ولا يهم كثيرا إذا ما فسرت علاقات اللغة والثقافة والبناء الاجتماعي وظيفيا أو تاريخيا أو سببيا ؛ فلا يمكن مقارنة اللغة في كل الآراء ، استنادا إلى الاعتماد المتبادل الداخلي لأنظمة فرعية في الثقافة والبناء الاجتماعي . كذلك لا يمكن ربط اللغة بعلاقة فرعية داخل النظام ، مثل الاقتصاد في النسق العام مثلا[٢٥] .

وتؤذن تلك النتيجة بموقف معين ، أعني الإيمان بما أطلق عليه « نسبية استقلالية اللغة » ، أو « الاستقلالية النسبية للغة » . . وقد طرح هدسون قضية النسبية في مجال دراسة علاقة اللغة بالثقافة والفكر في صورة واضحة ، من خلال تساؤله : إلي أي مدى تختلف اللغات والثقافات عن بعضها بعضا ؟ وهل يتبع كل منها الشكل نفسه ، عاكسا نمطا إنسانيا تحتيا واحدا ، أم أنهما يختلفان

اختلافا تعسفيا مطلقا ، انعكاسا لحقيقة أن الشعوب المختلفة تعيش في عوالم فكرية ومادية مختلفة ؟ .

وقد رأى الباحث أنه يمكن دراستها من الجانب اللغوي أو من الجوانب غير اللغوية للثقافة ، أو من مواقع الالتقاء والاتصال بين الجوانب غير اللغوية للثقافة . أما أثر اللغة على الفكر فيعالج من خلال قضية الحتمية (اللغوية) . ويلاحظ أنه في الاجابة عن السؤال المحوري هنا ، وهو : إلى أي حد وبأي الطرق تحدد اللغةُ الفكر ؟ ، يرى أنه غالبا ما تتم الإجابة عن هذا السؤال بالرجوع إلى فرضية سابير ـ هورف Sapir Whorf Hypothesis ، التي تفترض أن اللغة تحدد الفكر إلى حد كبير .[٢٦] وهو الأمر الذي لم يقبله لوكمان وانتقده بشدة ، وانحاز إلى نظرة دوركايم إلى اللغة . يقول : وتعد الاستقلالية النسبية للغة إزاء الثقافة والبناء الاجتماعي افتراضا سابقا ضروريا للتفاضل الداخلي المستقل للغة ، أي هرمية المعاني بين المجالات والأبعاد الدلالية وعلاقاتها الدلالية المنتظمة بالنسبة للنحو والمفردات وأسسها الصوتية . ويقوي هذا الاستقلال النسبي للغة ، وكذلك البناء الداخلي المستقل للغة ، تفصل جوانب المعنى سواء كانت موضوعية أو ذاتية ، أي فصل المعاني العامة عن الذاتية . أما بالنسبة لوعي الفرد فإن اللغة لها مكانتها شبه المثالية ، أو بتعبير آخر فإن للمعنى اللغوي موقفا قيميا في النظام الإشاري ، على نحو يجعل اللغة مستقلة إلى حد ما عن آفاق المعنى الذي يضيفه الشخص أو الوضع اللذان عادة ما تكسب الاستخدام الدلالي في الحالات الذاتية المحدودة معناه[٢٧] .

هذه العبارات محاولة تبني وجهة نظر خاصة (وهو ما كان يمكن أن يطرح في صورة أدق) ولكن كيف يكون ذلك والمؤلف يحاول أن يجمع بين تيارات مختلفة ، بدءًا من رؤية همبولت للعالم الخارجي وعالم اللغة ، ورمزية دي سوسير ، وإشارية أولمان وهارتمان ، ونظرة ترير للعالم من خلال الحقول الدلالية ، ودراسة لينبرج للغة على أسس بيولوجية ، إلى آخر تلك التصورات المتباينة التي لا يمكن أن يتحقق بينها قدر معقول من الائتلاف . ولذا فإنه ينتهي إلى نتيجة غريبة يقول فيها إنه « يصبح من المقبول تبني فكرة تطور الدلالات اللفظية كنقطة طبيعية للانطلاق لعلم اجتماع اللغة » . ولكنه يستمر في إثبات صلة علم اجتماع اللغة بغيره من العلوم ، وإن لم يحل ذلك دون خصوصية معالجته ، فيرى أن عليه أن يستوعب إسهامات اللغويات ونتائجها (ولاسيما

تحليلاتها للوظائف الاجتماعية وبناء التشكيلات الثقافية) ، إضافة إلى إثنوغرافية الاتصال وعلم النفس الاجتماعي (حيثما يظهر اهتماما باللغة) وعلم النفس التجريبي للغة .[٢٨]

وينتقل الباحث من تلك المعالجة إلى الدراسة الفعلية ، وهي صلب الموضوع ، فينهج فيها نهجا لغويا (لاحظ هنا أيضا أثر دي سوسير) ؛ فكما لزم أن يفرق بين مستويات التحليل ـ لزم أن يفرق بين منظورين تفسيريين ؛ المنظور التاريخي الدياكروني ، حيث تتم دراسة العلاقة المتبادلة بين اللغة والثقافة والمجتمع من الناحية التاريخية ؛ والمنظور التزامني السينكروني ، حيث ينتقل التركيز من العلاقة المتبادلة تاريخيا بين العمليات اللغوية والثقافة والبناء الاجتماعي إلى العلاقة التبادلية الوظيفية (أو الصراع) بين هذه الأنظمة . وعلى الرغم من رفض دي سوسير ـ وقد تابعه في ذلك عدد من اللغويين ـ للدراسة التي ترجع تطور الظاهرة اللغوية إلى الماضي والتاريخ ، أي الدراسة الدياكرونية ، وتحيزه للدراسة التي تعالج الظاهرة اللغوية في زمان ومكان محددين دون الرجوع إلى الماضي والتاريخ ، فإن عددا من الباحثين ـ ومنهم المؤلف ـ قد رفض هذا التحيز الذي لا يتناسب في الأساس مع طبيعة بعض الموضوعات التي يضمها علم اجتماع اللغة ، وليس من سبيل إلى فهمها فهما دقيقا إلا من خلال المنظور التاريخي (الدياكروني) .

وهو يعالج من خلال المنظور الدياكروني مسألتين : الاولى ، البناءات العالمية للغة والمجتمع في التاريخ ، والثانية ؛ اللغة والسيرة الاجتماعية ، كما يعالج من خلال المنظور السنكروني مسألتين : الأولى ، العلاقة الشاملة المتبادلة للبناءات ، والثانية : الفعل الخطابي والحالة الاجتماعية .

وبعد نظر طويل ومتفحص للبحوث التي أجريت حول العلاقة بين اللغة والبناءات الاجتماعية ، يخلص المؤلف إلى رأي يتلخص في أنه بالنسبة للمراحل الأولى من الثقافة والبناء الاجتماعي ، يمكن أن تؤدي الاستنتاجات التي يتم الوصول إليها عن صيغ التنظيم الاجتماعي والاتصال غير الانساني إلى نتائج خاطئة ، حتى حينما يتم الوصول إليها بعد تحر دقيق[٢٩] .

وحتى إذا استطاع علم الأعراق أن يقدم إعادة بناء للبناءات الاجتماعية (البدائية) والثقافات ، وإعادة بناء « للغات البدائية » بصورة يمكن الاعتماد عليها ، فإنها تحتمل أن تكون مستحيلة . وهو هنا يحاول الوصول إلى خطوط

عامة من جهة ، ومعرفة التأثير المعاكس للغة والثقافة والبناء الاجتماعي من جهة أخرى .

ويرفض المؤلف إيجاد علاقة بين التجريد في اللغة والتفاضل الاجتماعي القائم على الطبقية ، ويرفض أن يقاس بمعايير غريبة ، يقول : ويستحسن أن نتذكر أن بعض الأجزاء في البناء الاجتماعي للمجتمعات البدائية ، ذات صفة تفاضلية عالية ، وأن مستوى التجريد في الهياكل التصنيفية « البدائية » لا يمكن أن يقاس بصورة دقيقة بحسب معايير نماذج المنطق الغربية[٣٠] .

وفي إطار الفهم النظري للعلاقة التاريخية المتبادلة بين اللغة والثقافة والبناء الاجتماعي ، يفترض الباحث وجود نماذج متطابقة من البناء الاجتماعي والثقافة واللغة ضمن الإطار العام لنظرية التغير الاجتماعي . غير أنه يقر أنه لا يوجد ـ في الوقت الحاضر ـ إجماع على نماذج حتى ضمن الميادين ذات الصلة المختلفة . ولا يتفق علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا أو اللغويات منفصلين ومجتمعين على بناء نماذج شاملة من البناء الاجتماعي والثقافة واللغة ، ولا يتفقون على كيفية ترجمة النماذج الشاملة إلى وحدات عملية للبحث الإمبريقي . والذي يثير جدلا أكبر هو ارتباط مثل هذه النماذج بنظريات التغير . وينتهي المؤلف من ذلك إلى أن نماذج البناء الاجتماعي والثقافة المطروحة يصعب تناسقها مع النماذج اللغوية التقليدية أو الحديثة[٣١] .

وبناء على ذلك كان عليه أن يبحث عن طريقة أخرى للتحليل تخالف تلك الطرق المطروحة في المراحل السابقة ، التي مهدت لظهور علم اجتماع اللغة .

فدراسة العلاقة المتبادلة بين المتغير اللغوي والتاريخ الثقافي والتغير الاجتماعي تكون من خلال طريقة التحليل التي اقترحها ، وهي أن نبحث عن أسباب التغير في عمليات الاتصال التي يمكن ملاحظتها . وهنا تعد اللغة والثقافة والبناء الاجتماعي متحققة فعلا وباستمرار وبصورة محسوسة[٣٢] .

وهو هنا ـ في رأينا ـ قد حاد عن النهج الذي سار عليه فيما تقدم ؛ فعدل عن الغموض الذي كان يكسو عباراته ، واستخدم لغة تكشف عما وراءها في جلاء . وهو لا يرضى عن النظرة التجريدية التي عولجت بها قضايا التغير اللغوي في إطار علم اللغويات ؛ فهو يحاول هنا أن يظهر ـ على الرغم من كثرة ما كتب في الموضوع ـ تلك العوامل الاجتماعية التي تم استكشافها ، أو على الأقل افترضت أهميتها ، بالنسبة للتغير اللغوي ، فيقول : وعلى الرغم من عدم

وجود نظرية قوية عن العلاقة التاريخية بين اللغة والثقافة والبناء الاجتماعي ، فإن علم اللغويات لا يمكن أن يتجنب الرجوع إلى « عوامل خارجية » حتى يشرح التَّخَيرات البنائية في اللغة . ولقد كان الاهتمام أساسا . ويمكن فهم سببه ـ موجها إلى تفسير التغير اللغوي ، ونادرا ما كانت العمليات الديناميكية للتأثير المتبادل بين اللغة والثقافة والبناء الاجتماعي تفهم (تستوعب) على نحو دقيق .

وهو هنا يقلل من دور الخصائص الداخلية للغة ما ، ويرد ما يمكن أن يحدث من تطور أو استمرار أو تدهور للغة ما إلى عوامل خارجية عن اللغة ، ربما تكون اقتصادية أو سياسية أو إدارية بل حتى عسكرية . وفي هذا المقام يشير إلى دراسات عدة حول تأثير الظروف الثقافية والاجتماعية التاريخية في التغير الدلالي بوجه خاص ، والتغير اللغوي بشكل عام . يقول : وينفرد العديد من هذه الدراسات لدراسة تاريخ لغات معينة أو لتاريخ حقب تاريخية معينة للغات . وتذكر التغيرات الصوتية والبنائية والنحوية والدلالية في علاقتها بالتاريخ الثقافي والاجتماعي للجماعات اللغوية المدروسة . وتشمل إضافة إلى هذه الدراسات المنتظمة نوعا ما البحوث المتخصصة في التغيرات في حقول دلالية محددة(٣٣) .

بديهي أن أسباب التغير اللغوي (والدلالي بوجه خاص) معقدة ومتشابكة إلى حد يصعب معه أن ترد إلى زاوية ضيقة . وتؤكد الأدلة أنه من العسير أن ترجع إلى الحاجة العملية النفعية . ومن أبرز من عالج هذه المسألة اللغوي الفرنسي أنطوان مييه ـ الذي حظيت أقواله بمكانة طيبة في هذا العمل ؛ فقد رأى أن هناك ثلاث مجموعات رئيسة من الأسباب التي تكمن خلفها تغيرات في العادة ، وهي أسباب لغوية وتاريخية واجتماعية . وقد أضيف إليها بعد ذلك القوى العاطفية والانفعالية والجنسية ، إلى غير ذلك . ولا يتسع المقام لتفصيل هذه الأسباب . ويهمنا هنا تلك الكيفية التي تتخذها عملية التغير . يقول أولمان : وكل التغيرات التي تصيب اللغة ـ مهما اختلف في طبيعتها أو سرعتها ومجالها ـ تسير وفق قاعدة أساسية واحدة ، هي أنها دائما وأبدا تقع على مرحلتين ؛ المرحلة الأولى ، مرحلة التغير نفسه أو الابتداع والتجديد innovation ويظهر هذا الابتداع في الكلام الفعلي speech ، وهو لذلك عمل فردي كالكلام نفسه . ولكن هذا لا يعني أنه مقصور على فرد واحد ، فقد

يتصادف أن يتفق أفراد لا حصر لهم على الابتداع في وقت واحد ، بل قد يحس عدد آخر من الجماعة اللغوية المعينة بأن هذا الابتداع كان حاضرا بأذهانهم ، وكان في استطاعتهم أن يبدأوا به وربما فعلوا . وهذا القبول الاختياري ، وهذا الاتفاق الإنبعاثي ، عاملان أساسيان في المرحلة الثانية ، وهي مرحلة انتشار التغير dissemination . فإذا ما سمع الشيء المبتدع في عبارة أو في عبارات - كما هو الأغلب الأعم - علق بالذهن ، وترتب على ذلك استعمال الآخرين له ، ونفذ بالتدريج إلى نظام اللغة(٣٤) .

ويبدو أن هذا الكلام لا يمثل وجهة نظر أولمان وحده ، بل يتفق عدد غير قليل من اللغويين في مضمونه ، وإن اختلفت العبارات . وفي واقع الأمر يرد ذلك كله إلى مقولات دي سوسير ، وبخاصة حين تناول العلاقة بين الكلام واللغة . وقد تقدم ذلك في عدة مواضع سابقة . ومن المعروف أن مييه قد خلف دي سوسير الذي أثر فيه ، فكثيرا ما صرح بذلك ، ولكنه تابع أستاذه بريال (Bréal) ، فغالبا ما كان يردد بأن البحث عن أكثر « اتجاهات » اللغة شمولية ، وعن أكثر صفاتها عمومية ، هو بحث تاريخي محض ، مادام يهدف بشكل أساسي إلى توضيح أسباب التغير اللغوي . ولقد سبق توجه مييه السوسيولوجي اتصالاته بدوركايم ؛ فقد كان يعد اللغة واقعة اجتماعية مهمة ، ولذا فالمهمة الكبرى لعلم اللغة العام هي تحديد البنية اللغوية التي ترتبط ببنية اجتماعية معينة . وهو في مقالته (كيف تتغير معاني الكلمات) يحلل العلاقات بين المحيط الاجتماعي أو الطبقات والبنى الاجتماعية وبين اللهجات « الاجتماعية » (ضمن لغة واحدة) ، وكذلك بين العوامل النفسية والاقتصادية والاجتماعية التي تؤثر في شكل المفردات ، والتغيرات التي تتعرض لها نتيجة انتقالها من محيط إلى آخر . وهذا ما يعرف بظاهرة الاستعارة الاجتماعية(٣٥) .

بيد أن هذه الآراء قد عدت قليلة القيمة لغويا ؛ فقد تجاهلت في معالجتها للعوامل الخارجية فقط للتغير اللغوي وحده ، الدينامية الداخلية لعمل اللغة حتى في إطار علم الدلالة . ويستقي المؤلف من التاريخ أمثلة توضح دور الظروف السياسية والثقافية والاقتصادية المختلفة في إحداث تغيرات كبيرة في البناء الاجتماعي للمجتمعات التي تعرضت لها . غير أن هذه التغيرات لم تدرس إلا من خلال منظور ضيق ، لم يدخل في الاعتبار عملية تشابك المعايير في المعالجة والتفسير .

ثم انتقل المؤلف إلى دراسة التأثيرات المتبادلة بين العوامل اللغوية والعوامل الثقافية في إطار مفهومي الولاء اللغوي والوعي باللغة ، وأشار إلى أنه قد أُجري في الولايات المتحدة مسح واسع لمعرفة آثار « الوعي اللغوي » و « الولاء اللغوي » على مجالات ثقافية مختلفة ، وروعيت الظروف المتنوعة الأبعاد ، مثل الأطر الاقتصادية والسياسية التي تتواصل ضمنها الجماعات العرقية والثقافية واللغوية والجماعات الفرعية (مثل العمالة الوافدة) ، وذهب إلى أن الاحتكاك المستمر بينها يؤدي إلى تطور لغة مشتركة (Franca lingua) واستنتاجات على مستويات مختلفة للغة . وأرجع ـ في نهاية المطاف ـ التغير إلى عوامل بيئية وسكانية واقتصادية وسياسية ودينية ، بل أدخل كذلك وجود الكتاب أو غيابه ، ووجود أدب تقليدي وعوامل خرى أظن أنه عدها هامشية بالنسبة للعوامل الأولى(٣٦) .

ويشير المؤلف إلى قضية مهمة في علم اجتماع اللغة ، أهملتها العلوم اللغوية ، وبخاصة المدارس البنيوية ، حين تغاضت عن البحث في حقيقة النظام الداخلي وتطوره . وذهب إلى أنه يحتمل أن تكون الآراء القوية حول اللغة ، التي تلتزم بها مجموعات اجتماعية مختلفة أو طبقات ما ، تفرض تأثيرا على التطور « الداخلي » للغة .

ومضى المؤلف في إظهار ذلك التأثير من منظوره الاجتماعي ، حيث يقول : ومما يلاحظ ، إلى جانب الخصائص الداخلية للبناءات الاجتماعية (في الاعتبار الداخلي للغة linguistique interne) عدد لا بأس به من المتغيرات الاجتماعية ـ ثقافية في تجمعات مختلفة تنسق استخدام وظائف اللغة . ومن بينها درجة سيطرة أحادية وثنائية أو تعددية اللغات داخل الجماعة اللغوية . وهنالك متغير لصيق ، ولكنه ليس متشابها تماما ، هو التوزيع الاجتماعي للقدرة على إجادة اللغة الفصحى إضافة إلى لهجة أو لهجات داخل المجتمع . وترتبط هذه المتغيرات بصورة مباشرة ، وغير مباشرة بالعوامل الاجتماعية (مثل العامل الاقتصادي والسياسي) والثقافية (وبالذات العامل الديني والإيديولوجي) في التأثير على استخدام اللغة والوظائف اللغوية ، بالإضافة إلى نماذج تصنيف الجماعات اللغوية(٣٧) .

بيد أن المؤلف مايزال غير راض عن نماذج المقارنة والربط المستخدمة في الوقت الحاضر في فهم العلاقة بين التغير اللغوي وتحليله من جهة ، والتغير

الاجتماعي ـ الثقافي ، بمفهومه العام من جهة ثانية . ويخلص إلى أن تلك النماذج ماتزال بحاجة إلى تطوير ، وأن القضية ذاتها ماتزال بحاجة إلى نظر جاد ، ويرى أن في آراء أنطوان مييه عن التغيير الدلالي قنوات جديدة للبحوث المستقبلية . وهو يطمح إلى إعادة تقديم النظام اللغوي الداخلي في إطار تفسير نظري لديناميكية التغير . كما أن الاتجاه الاتصالي وما اقترحه من مقولات ونماذج يؤذن بإعادة طرح بعض قضايا علم اجتماع اللغة في إطار نظرية الاتصال بوجه عام ؛ فنجد إشارة إلى ضرورة تتبع العلاقة المتبادلة بين المستودعات اللغوية التي تقررها السيرة الاجتماعية للمتلكم ، والسياق المؤسس للتفاعل الاتصالي والحالات المحددة للحديث والاستماع المعرف مسبقا بقواعد ذات معان ثقافية في استخدام اللغة أنماطا مركبة .

وتتناثر إشارات عدة ، أظن أنه في طرحه الموجز هذا لم يقصد بها غير التذكرة بأنها تندرج ضمن القضية التي يعالجها ، منها : الإشارات إلى صهر اللهجات في اللغة المعيارية (الفصحى) ، وإلى ربط التغير الاجتماعي بأنظمة الطبقة الاجتماعية ، وإلى العلاقة بين التغير في العمليات الاتصالية ومستوى التغير الاجتماعي واتجاهه ، وإلى إمكان تفسير التغيرات الصوتية باستخدام متغيرات الطبقة . ونجده يولي « نظرية التقليد » لجون فيشر أهمية كبيرة ، وهي تختص بعملية التغير اللغوي ومرحلتيه[٣٨] . ولا أرى فيها اختلافا عما ذكره عدد كبير من اللغويين في هذا الموضوع ، وصاغه أولمان صياغة واضحة في إشارة سبق ذكرها .

أما المسألة الثانية في المنظور الدياكروني ، وهي اللغة والسيرة الاجتماعية ، فتدور حول جانبين يرى أنه لا يمكن الفصل بينهما ؛ وهما :

١ ـ تعلم اللغة داخل البناء الاجتماعي عن طريق توسطها .

٢ ـ استنباط الواقع الاجتماعي عن طريق اللغة .

فكلاهما مهم للتكوين الاجتماعي للوعي والتشكيل الاجتماعي لبناء الشخصية . ويذهب المؤلف في إطار معالجة الجانب الأول (التنشئة اللغوية أو اكتساب اللغة) إلى أن الطفل لا يكتسب اللغة ، بل يكتسب لغة معينة ؛ رموزا لغوية معينة ذات صفة طبقية ما ، تكون في البداية صيغا مختلفة ، ثم تكون لاحقا صورة معترفا بها اجتماعيا من لغة الكبار ، في تسلسل بيولوجي ونفسي مسبق ، يوازي مستويات معينة في البناء اللغوي .

وإضافة إلى ذلك لا تنتقل اللغة والذخيرة اللغوية بواسطة البناء الاجتماعي في صورة تجريدية ، ولكنها تكتسب في داخل بناءات اجتماعية معينة ذات أنظمة قَرَابية مختلفة ، وفئات عمرية وأنظمة تعليمية تخصصية . ويحتمل أن تحدث هذه البناءات داخل المجتمع ، وأن تحدد في طبقات اجتماعية معينة . (فهم) يقررون ويوجهون اكتساب اللغة ، أو على الأقل تقديم إطار داخله تُكتسب اللغة . وإضافة إلى اكتساب اللغة يتعلم الطفل أيضا القيم المقررة ثقافيا أو عرفيا للاستخدام اللغوي ، مثل قواعد الحديث الرسمية والعضوية ، والأنواع الأسلوبية المختلفة ، والعبارات المؤدبة ، وصيغ التخاطب من الأمثال والكلمات الممنوعة . . . . إلخ .(٣٩)

وليس في ذلك جديد مخالف لما تطرحه الاتجاهات الاجتماعية المختلفة حول عملية اكتساب اللغة ومراحلها . وقد أشرنا إلى الاتجاه الذي ربط بين هذه العملية والحوافز التعاملية والحوافز التنفيسية بشيء من التفصيل ، وأوضحنا أن الأولى نفعية تتم للحصول على شيء ما ، والثانية غير نفعية ، تتم لذاتها ، أو هي نوع من اللعب الاجتماعي ، أو ما أسماه مالينوفسكي في وصفه للمجتمعات البدائية (Phatic communication) ، وبهما معا يتحقق الاتصال . وإن ملاحظة الطفل ، ومراعاة الاستعمال اليومي للغة في المجتمع ، لتوضح أن الدافعين : التعاملي والتنفيسي ، توأمان يتم بهما تطور اللغة عند الطفل ، ويظلان الوظيفتين الجوهريتين للغة في المجتمع .(٤٠)

ويقرر المؤلف هنا أنه لا يتم تعلم اللغة جملة واحدة ، بل يتم ذلك في حلقات متصلة . وكذلك ثمة إجماع على أن اللغة تحتل وظيفة مركزية في عمليات التنشئة .

ويرى المؤلف أن استيطان الواقع الاجتماعي عن طريق اللغة (وهي المسألة الثانية) يعني الاكتساب الذاتي واستيعاب التصنيفات والمخططات التفسيرية لوحدات المكان والزمان والسببية ودوافع العلاقات والبناءات ذات الصلة ووصفات السلوك وسلمه القيمي فيما بعد من المسلمات وما يعد اتكاليا في مجتمع ما . و « يصفي » كل ذلك ، وتتوسطه اللغة أو ـ بعبارة أدق ـ عن طريق المجالات الدلالية والبناءات الأسلوبية(٤١) .

ويبدو أنه أدرك غموض ذلك التفسير فأضاف أن تحقق التصفية لا يكون إلا من خلال تشكيلات معينة من اللغة ، مثل الرموز المحكومة طبقيا عبر ذخائر

لغوية مختلفة ، وعبر قواعد استخدام اللغة . وقد مهد للانتقال إلى المنظور الثاني ، وإن رأى ضرورة التنبيه إلى أن القضية ماتزال مطروحة ؛ فماتزال الحاجة ملحة إلى تحليل العلاقة المركبة بين اللغة والثقافة والبناء الاجتماعي (المثلث المشهور) بصورة منتظمة وديناميكية من منظور زمني . ويرى أن التفرقة الواضحة بين التحليل الدياكروني والتحليل السنكروني قد لا تكون ممكنة .

وفي إطار المنظور السنكروني يطرح مسألتين أيضا ؛ الأولى : العلاقة الشاملة المتبادلة للبناءات ؛ والثانية : الفعل الخطابي والحالة الاجتماعية .

وفي تحديد المؤلف الاعتماد المتبادل لعناصر مثلثه ، يذهب إلى أنه على مستوى التحليل للبناء الاجتماعي الشامل ينتقل الاهتمام إلى الاعتماد المتبادل للوظائف اللغوية والثقافية والاجتماعية والبنائية في مجتمع ما وفي حقبة زمنية ما ، ويرى أنه من الصعب تمثل دراسة قضية الاعتماد المتبادل للغة والثقافة والبناء الاجتماعي دون منهج مقارن يشمل البناءات الشاملة ، كما أنه يلاحظ أن معظم الدراسات تحصر نفسها في دراسة العلاقة المتبادلة اللغوية والثقافية وتهمل المتغيرات الاجتماعية البنائية ، باستثناء أعمال جون فيشر مثلا ، ومنها محاولة اجتماعية ممتعة في تتبع فروق أسلوبية معينة في لغتين . وعلى الرغم من تحديده لمنهج الدراسة ، فإنه يقرر أن المقارنات الشاملة متداخلة وصعبة نظريا ومنهجيا ، وحينما تطبق على مجتمعات (تاريخية) مركبة[٤٢] .

ويطرح المؤلف بعد ذلك عدة أسئلة ، يرى أنها تمثل مشكلات منهجية ، تواجه من يحاول إيجاد إجابات عنها ، كما أن بعضها قد عولج بوسائل منهجية غير مناسبة ، أهمها ما يتصل بالعلاقة بين النزوع إلى الخصوصية والتغيرات اللغوية ، أو كما يطلق عليه الآن مصطلح الخصخصة أو التخصيص[٤٣] ، وهل تقود إلى تفرقة دالة غير عادية فى العواطف أو الرغبة الجنسية . . . إلخ ، وهل تؤدي الى انتشار استخدام الذخائر اللغوية المقررة اجتماعيا لمعظم الأدوار الاجتماعية ؟ . . . إلى آخر تلك الأسئلة التي لم يرض عما قدم من إجابات عنها من خلال النماذج المستخدمة حاليا في التحليل . ومن ثم فإنه يتطلع إلى تطوير نماذج تسمح بمقارنة (مقارنات) شاملة للتغير اللغوي وأشكاله وعلاقتها بالبناءات الاجتماعية والأنساق الثقافية . ولن يتحقق ذلك إلا من خلال تلك النماذج المتطورة المتلائمة . وهنا تبرز ضرورة تكامل المنظورين الدياكروني

والسنكروني . ويظل الأساس اللغوي معيارا موضوعيا للفهم ، ويتبين ذلك من قوله : وتبرز العلاقة الوظيفية المتبادلة للمؤسسات والأدوار والطبقات الاجتماعية مع الأساليب اللغوية والذخائر اللغوية على أنها ظواهر اجتماعية صريحة في شكل نسيج أو أنسجة محسوسة للفعل الاجتماعي والاتصال . وعلى مدى الأجيال تنتج هذه العمليات تغيرات بنائية يمكن أن تفهم على الأساس المؤسساتي واللغوي[٤٤] .

ونتجاوز هنا ما طرحه المؤلف من أقوال مبهمة غير مفهومة ـ في رأيي ـ حول المقررات البيئية للاتصال ، والمقررات المؤسساتية للاتصال ، على الرغم من خطورة نظرية الاتصال ، وجدة ما طرحته من أفكار ، غيرت مسار البحث اللغوي بوجه عام ، وردت مفاهيم الفعل والسياق والإنجاز والقصد والاستعمال والحافز والتفاعل ، وغيرها من المفاهيم التي أثرت على البحث اللغوي ووصلته بالمعارف والمعلومات والأفكار التي دفعته إلى الخروج من الدائرة الضيقة التي أراد بعض الباحثين ـ بوعي أو بغير وعي ـ أن يحبسوه فيها .

ولم يعد للفصل بين اللغة والفكر أو اللغة والاستعمال قيمة . يقول فيتجنشتاين : لا وجود للفكر في جهة واللغة في جهة أخرى متفرقين ، بل يتوالد أحدهما من الآخر . ولا وجود كذلك للغة خاصة بالفرد « لغة خاصة » تترجم فيما بعد إلى لغة عموم ؛ لأن اللغة ، تركيبيا ، عمومية ، فالتكلم يعني اتباع قواعد ، ولا يمكن لاتباع قاعدة أن يتم إلا كنشاط عمومي ، مراقب من خلال ممارسة التواصل[٤٥] .

ولا يتسع المقام للخوض فى ثمار نظرية الاتصال ، التي بدت غائمة في معالجة لوكمان . ولذا أتوقف عند بعض المفاهيم ، مثل العلاقة بين البناء الدلالي ونظام القرابة أو البناء الاجتماعي ، والفروق اللغوية وأساليب الخطابة ، والأساليب اللغوية والظواهر الاجتماعية والثقافية والدينية وغيرها ، وكذلك ملاحظات المؤلف المهمة حول طبيعة الأساليب اللغوية أو الرموز وارتباطها بالطبقات الاجتماعية ، ومنها قوله : وإذا تذكرنا الاحتكار التام الذي تمارسه الأسرة على عملية التنشئة الأولية ، فإن لهذه الحقيقة تبعات مباشرة ليس فقط على المدى و « المحتوى » ، ولكن أيضا على ثبات صلة الأساليب اللغوية بالطبقات الاجتماعية . وتأثر ، بصورة مباشرة ، نموُّ الأساليب اللغوية واستخدامها ،

المرتبطة بالطبقات الاجتماعية ، مثلا الرموز الطبقية ، بالدوافع الواعية إلى حد ما ، مثل الاهتمام بصيانة حركية الحمّال (كذا) وانتقال الوجاهة والمكانة العائلية التي قد تقوي التركيز على سمات تفصيلية للهوية ، من الصعب « تقليدها » ، وتنحى الأساليب اللغوية ذات هذا الأصل إلى أن تعتمد على درجة كبيرة على العصبية الاجتماعية[٤٦]

ورأى المؤلف أيضا أنه يمكن أن يعبر عن الفروق اللغوية بصور مختلفة ، ولاحظ أن الأساليب اللغوية والرموز ليست فقط أنواعا للفروق اللغوية المرتبطة بالطبقات الاجتماعية ، وانتهى إلى صعوبة هذا الموضوع الذي تتوزع الملاحظات حوله في دراسات مختلفة . غير أنه قد اقترح ـ في إطار العلاقة بين الأساليب اللغوية والطبقات الاجتماعية ـ أن يفرق بين ثلاثة أنواع من قواعد الاستخدام اللغوي . يقول : يجب أن يلاحظ أن الأساليب اللغوية المرتبطة بالطبقات الاجتماعية هي أيضا موضوع مركب معقد من قواعد استخدام اللغة . ويمكننا أن نفرق بين ثلاثة أنواع من القواعد : الأولى ، يحتمل أن يكون استخدام الأساليب اللغوية المرتبطة بالطبقات ؛ تتبع ببساطة (نموذج مرتبط) بالطبقات ، أي أن الطبقة (أ) مثلا تستخدم أسلوب (١) والطبقة (ب) تستخدم أسلوب (٢) . . . والثانية ؛ احتمال أن استخدام الأساليب اللغوية تقرره المكانة الاجتماعية للشخص المخاطب ؛ أي أن أسلوبا معينا يستخدم عند الحديث مع عضو ما في طبقة ما ، وأن أسلوبا آخر يستخدم لشخص ينتمي لطبقة أخرى . . . إلخ .

والثالثة ، وقد يتحدد الأسلوب اللغوي على أساس « مكانة » الموضوع الذي يناقش ، أي أنه ليس حتميا أن يتكلم عن عضو طبقة ما ، بل أيضا ملكياتهم أو سلوكهم أو أجزاء من بدنهم أو ما شابه ذلك ، يستخدم أسلوبا ما يختلف بالطبع عن ذلك المستخدم من عضو في طبقة أخرى . . . إلخ[٤٧] .

وقد ناقشنا تلك المفاهيم بصورة موسعة في إطار تصورات مختلفة لنظرية النص من منظور تداولي ـ دلالي ، تناول الحدث الاتصالي ومنتج النص وتلقيه ، وعمليتي الانتاج والتلقي ، والقوة الإنجازية ، ومواقف الاتصال وسياقاتها ومقاماتها ، وأثر الاتصال ومقاصده ، وغير ذلك . وأشرنا إلى تداخل عناصر مختلفة من علم اللغة وعلم الاجتماع وعلم النفس المعرفي ونظرية

المعلومات والذكاء الصناعي وغيرها في محاولة الوصول إلى نظرية كلية تضم عناصر أساسية يمكن ملاحظتها ليس في لغة بعينها ، بل في لغات عدة[٤٨] .

وأشار المؤلف كذلك إلى تجاهل اللغويات لوقت طويل قضية التوزيع اللغوي ، وتطرق كذلك إلى العلاقة بين الفكر والرموز اللغوية والطبقة الاجتماعية ، وإلى صيغ الحتمية الاجتماعية ، ودور المجتمع في تحديد الأساليب والذخائر اللغوية ، واختلاف درجة الحرية في اختيار الأسلوب الخطابي من مجتمع إلى آخر . ويعود ثانية إلى إلقاء الضوء على العلاقة بين اللغة والفرد والمجتمع ؛ يقول : ويجب أن يلاحظ ـ مع ذلك ـ أن اللغة كظاهرة اجتماعية عامة هي أيضا تعتبر شبه نظام مثالي « بتسامي » المؤسسات والطبقات الاجتماعية . وتكتسب اللغة عن طريق « مصفاة » البناء الاجتماعي ، ويقرر المجتمع استخدام اللغة في الحالات الاجتماعية . ولكن كما أنها تكتسب وتستبطن ، تصبح اللغة ملكية ذاتية ، أي أنها شبه مستقلة فوق الجمعيات الاجتماعية كافة ، واللغة باعتبارها نظاما شبه مثالي ، تعتبر واحدة من أكثر الظواهر الاجتماعية عمومية ، لكنها أيضا أكثر الظواهر قربا ومباشرة[٤٩] .

والحق أن هذه التصورات لم تخرج عن تصورات دوركايم ومييه ، وما تبناه بعد ذلك كثير من علماء المدارس اللغوية في جنيف وبراغ وباريس فيما بعد ، وكانت صياغات دي سوسير لها أكثر الصياغات وضوحا وتأثيرا . ألم تكن نظرة دي سوسير إلى التغير اللغوي بأنه فردي ، أي أنه في حقيقة الأمر حدث فردي يبدأ من الفرد ثم يصبح ظاهرة اجتماعية ، بمعنى أنه ينتقل من خصوصية الفرد (وهو المجال الذي قدمته الدراسات الأسلوبية على غيره) إلى الاتفاق الجمعي أو إلى النظام (وهو المجال الذي تتحرك في إطاره الدراسات اللغوية) .

يضاف إلى ذلك أنه وليد المصادفة ؛ أي أنه لا يحدث في إطار قوانين نظامية . وهذا يعني أن كل التغييرات اللغوية تحدث بإدراك مجموعة من الأفراد لمثل هذه التغييرات ، وتصبح بعد ذلك من مجموع النظام اللغوي . ولا يتسع المقام للثنائيات الأخرى التي لم يكتب لها ـ كما هو معروف ـ أن تحدث الأثر الفعلي إلا بعد فترة طويلة من طرحها ، وكانت تتمثل الثنائية الأولى في التعارض بين كل المؤسسات الاجتماعية والسيميولوجيا ؛ إذ تعتبر السيميولوجيا نفسها سلسلة من المؤسسات الاجتماعية أيضا ؛ فهي تشكل مجموع أنظمة الإشارات الناتج عن

القدرة العامة على الاتصال . وتبدو الأصالة هنا في التركيز على ما هو مشترك بين كل هذه المؤسسات الاجتماعية ، كما هو الحال لدى دوركايم ، وكذلك التركيز على ما هو خاص بأنظمة الإشارات في الوقت نفسه . وهو موقف فريد في سوسيولوجيا اللغة في ذلك الوقت(٥٠) .

ونتوقف كذلك عند العلاقة بين الفرد والإبداع اللغوي . ومذهب المؤلف أن هناك مثالا مهما حول الاختلاف الأسلوبي « للفرد » في صيغ مختلفة للإبداع اللغوي تخدم الفرد ليعبر عن جوانب التجربة المهمة له بصورة أبعد من الأسلوب الفصيح الموجود لديه . ويلعب مثل هذا الإبداع بالأشياء التي بها فروقات بين ما هو رفيع وغير ذي بال ، وما هو مقدس وديني ، وما هو مضحك وجاد ، دورا مهما ، ويبرز مثل هذا الإبداع اللغوي من هذا النوع من خلفية التركيبات الثقافية العامة للمعاني التي تخلق نموذجا مختلفا عن سواها في ثقافة ما أو بين الثقافات . وذلك فيما يعد عموما جاداً أو هزلياً ومقدساً أو دنيوياً . . . . . إلخ .

ويجب أن يكون واضحاً أن هذا لا يعني أن الجوانب « الفردية » من الأسلوب ليست مرتبطة بالموانع التي يعرضها البناء الاجتماعي والنظام الطبقي(٥١) .

ولا شك أن الإبداع اللغوي يرتكز على أسس متباينة ، بعضها يرجع إلى عوامل داخلية ، تتصل بالفرد ، أو مكونات الكفاءة القادرة على تكوين أشكال مختلفة من الخروج أو الانحراف عن القوانين العامة التي تفرضها الجماعة ، وبعضها يرجع إلى عوامل خارجية تتصل بالمجتمع ، أو العقل الجماعي ، أو مجموع الأبنية والأنماط والمعارف والمعلومات التي يوفرها المجتمع ، ويقدمها في صورة قواعد وانتظامات مكثفة يرتكز عليها الفرد ، وتشكل في الوقت ذاته علاقة تفاعل مستمر وصراع حاد ، يتباين الأفراد في درجات الاصطدام به ، وفي ألوان الخروج منه إلى أنساق لغوية وفكرية وثقافية غير مألوفة ، تحدث تغيرات ، بل نقلات وتحولات في حركة نمو المجتمع وتطوره . ويعني هذا اختلاف الأفراد ، بل اختلاف المجتمعات في علاقتها بالإبداع .

وقد مس المؤلف تلك القضية مسا طفيفا ، لا يجيز لنا التوسع فيها ، فكانت إشارتنا لذلك محدودة ، يحكمها ما طرحه . ويهمنا هنا ما انتهى إليه من أثر

التركيبات الثقافية المشتركة للمعنى ، ومعوقات البناء الاجتماعي ونظمه الفكرية المُعَرَّفةِ اجتماعيا ، كلها مجتمعة ، تنتج القواعد البلاغية والتقاليد الثقافية للفصحى و « أساليب النكات » ، وأنماط إلقاء الأمثال والأساطير والمبررات القضائية والدينية وما شابه ذلك .

وتتطور على الاقل في بعض أنواع المجتمعات القوانين الجمالية التي تعمل معوقات جلية واضحة بالتفصيل على أساليب استخدام اللغة . ويمكن ملاحظة ذلك ببساطة ـ في الحضارات المتعلمة التي طورت تقاليد صوتية ونظريات للصيغ الجمالية(٥٢) .

وهو بهذا يحاول أن يحدد القواعد العامة المشتركة ، الحاكمة لكيفية الاستخدام ، وإن كان ذلك بصورة غامضة لا تتعارض مع نهجه في فلسفة القضايا والأفكار المطروحة من قبل في أعمال باحثين آخرين في وضوح . واختتم المؤلف المسألة الأولى في المنظور السنكروني التي وجدت مكانا أرحب من الثانية بلا مبرر واضح ـ على الأقل من وجهة نظري ـ بقوله : ويظهر أنه من الممكن أن نؤكد أن كل الثقافات وكل اللغات ، بغض النظر عن جمود قوانينها الجمالية في بعض الجوانب ، تحتفظ بعناصر حرة نسبيا في الأسلوب » و « الإبداع » في مجالات أخرى ، وتختلف بالطبع درجة « الإبداع » من مجتمع لآخر ، ومن مجال لآخر(٥٣) .

وفي خلال المنظور السنكروني أيضا يعالج مسألة أخرى ، هي العلاقة بين الفعل الخطابي والحالة الاجتماعية ، ويرى أنه تتشكل الصيغة المحددة للفعل الخطابي سواء أكان أمرا أو توجيها أو سؤالا أو نقل معلومات . . إلخ بعلاقته بالجوانب المرتبطة بالحالة من الواقع الاجتماعي . وقد يتقرر الأخير بالنظام القرابي أو السن والمجموعة الجنسية أو المؤسسات الاقتصادية أو المؤسسات السياسية أو النظام الطبقي .

كذلك تظهر بجلاء عوامل الصلة الاجتماعية للحالة والعوامل البنائية والثقافية في الاستخدام الدلالي والبلاغي والصرفي والصوتي الاختياري ، وكذلك في « ما فوق اللغة » من مركبات في اختيار صيغ التخاطب والجمل المؤدية وصيغ التأدب واستخدام الضمائر والاتيكيت العام ، وكذلك عملية اختيار صيغة التعجب وتجنب استخدام كلمات معينة(٥٤) .

ولا شك أنه يدخل بإثارة موضوع من موضوعات التواصل أو الخطاب إلى النظرية التي عادت إلى مركز الاهتمام في علوم عدة بصورة موسعة ، ولكنه ينظر إليها من بعد آخر ، عد فيه الفعل الخطابي عملية اجتماعية داخل حالة ديناميكية .

وعليه يكون أكثر التصاقا بالوضع الاجتماعي ومندمجا في التفاعل الاجتماعي . وعلى الرغم من تشابه التساؤلات التي يطرحها هنا مع نظيراتها في علوم أخرى ، فإنه ينطلق من محور « المجتمع » . ومن تلك التساؤلات التي طرحها في عملية الخطاب ، كم المعلومات ونوعها التي لم يقصد المتكلم إلى توصيلها ويستطيع المستمع أن يعيها من مجمل الفعل الخطابي لحديثه ، وكذلك كم العمليات التي تحدث ونوعها وإلى أي مدى دقيق يمكن استيعاب الفروقات عن المخاطب أو اختلافاته الأسلوبية اللغوية ، وأي نتائج يصل إليها عن شخصية زميله أو طباعه أو . . . إلخ ، وإلى مدى (تصدق) أو (تكذب) هذه النتائج ، وكيف ستؤثر على السلوك الاجتماعي ، وإلى أي مدى يمكن أن تطوع الأجزاء « اللغوية » و « فوق اللغوية » للفعل الخطابي بوعي وبصيرة[٥٥] .

وهكذا عادت العناصر غير اللغوية لتحتل مكانا بارزا في التحليل بعد إهمال أو تهميش لها ، ووجدت لدى العلماء صدى طيبا ، فتباروا في تشقيقها وتفريعها ، إلى الحد الذي فقدت معه القدرة على إيجاد عناصر مشتركة بينها ، بل نجدها أحيانا لدى بعضهم تحجب العناصر اللغوية أو تقلل من قيمتها .

ويختم المؤلف مقالته بتحديد الوظائف الاجتماعية للغة ، ويبدأ بما أطلق عليه الوظيفة السيميولوجية (الدلالية) الأساسية ، ثم الوظائف الثانوية ، مقتصرا على وظيفتين ؛ سمّى الأولى وظيفة ، إشارية والثانية وظيفة فاتية . .

وبالنسبة للوظيفة الأساسية (الوظيفة السيميولوجية الدلالية) فقد تابع أفكار علماء الاجتماع السابقين وبخاصة دوركايم وعلماء اللغة الذين تأثروا به وبخاصة دي سوسير . وفي إطار المقولة الكبرى « اللغة ظاهرة أو واقعة اجتماعية » يطرح تصوره لهذه الوظيفة ، وهو تصور لم يضف - في رأيي - كثيرا إلى تصورات سابقيه . يقول : اللغة نظام إشاري ؛ وهذا يقرر وظيفتها الأساسية . ويعد النظام اللغوي الإشاري بناء « وسيطا » . وتعرف عناصره المكونة ، أي الإشارات ، بواسطة العلاقة بين الصيغ اللغوية (أي أنماط

التجربة المتكونة ذاتيا في العلميات الحسية داخل الجهاز الصوتي ، وأنماط التجارب كافة في أنواع الأشكال الحسية كافة ، وكذلك الصيغ الأخرى لعمليات الوعي ، مثل التذكر والروايات والتجريدات وما شابه) . وتتلمس هذه العلاقة بصورة متداخلة ذاتيا . والإشارات ، وبالطبع الأنظمة الإشارية ، ظواهر اجتماعية ، ويحتمل أن تسمى العلاقة بين الصيغة اللغوية ونموذج التجربة للمغزى . . . ما عكس المعاني العرفية للإشارات التي لا تحتاج أن تؤسس بصورة ذاتية . أما الحدود الدقيقة للمغزى ، بمعنى أبعادها الدلالية ، فتعرف بعلاقة الإشارات بعضها مع بعض في « المجالات » . . الدلالية ، وبواسطة موضعها في النظام الإشاري(٥٦) .

ويشير كذلك إلى أن للبناءات أبعادا فكرية ووجدانية وبراجماتية ، كما يشير إلى المجالات التي تجعل من اللغة وحدة بنائية ؛ وهي مجال التجربة الحسية ، ومجال الواقع ؛ الاجتماعي ، ومجال رمز الواقع ويشير كذلك إلى الأهمية القصوى للوظيفة السميولوجية للغة في توسيع الواقع الاجتماعي ، أو بعبارة أخرى كيف أنها شرط أساسي للنظام الاجتماعي الإنساني . وهو يمهد لانتقاله إلى الوظائف الثانوية بتحديد موقعها في النظام الإشاري فيقول : اللغة نظام شبه مثالي للمعاني ؛ وهي أيضا أهم وسيط اجتماعي للمعرفة ، وتحقق إمكاناتها في أفعال الخطاب . بعبارة أخرى اللغة ليست فقط نظاما إشاريا ، لكنها أيضا صيغة أساسية للمعرفة ، ونظام للفعل . واللغة ، ككل صيغ المعرفة ، موزعة اجتماعيا . ويقرر الواقع الاجتماعي فرص الوصول إلى اللغة . وتبدأ الوظائف الأولية للغة في مكانتها الرئيسة كنظام إشاري ، وتشق وظائفها الثانوية من خصائصها كصيغة معرفة وكنظام فعل(٥٧) .

والحق أني لم أفهم تلك المقابلة بين الوظيفتين الثانويتين إلا من خلال الاستعاضة عن المصطلحين بمصطلحين آخرين يمثلان المعادلة الشائعة في النظام اللغوي . فما دلالة المقابلة بين الوظيفة الإشارية والوظيفة الفاتية ؟ فإذا قلنا إن الأولى تتصل بأن الدافع إلى الاتصال هو تقديم معلومة أو تحقيق غرض ما ، فيمكن أن تصير « إخبارية » ، وتقابل ما أطلق عليه الوظيفة التعاملية فيما سبق ، وهي وظيفة أساسية وليست هامشية ـ كما يحاول المؤلف أن يؤكد لنا ذلك . وإذا قلنا إن الثانية تتصل بأن الدافع إلى الاتصال ليست له غاية في

الحقيقة ، أو لا يراد من ورائه نفع أو ضرر ، وإنما يتم لذاته ، ويرجع المصطلح إلى مالينوفسكي ، حيث عد هذا النوع من الاتصال نوعا من اللعب الاجتماعي ، ونقل مصطلحه communication phatic بطرق مختلفة ، فقيل الاتصال الارتباطي أو الاتصال الانتباهي أو تبادل المجاملة أو تبادل المشاعر .... إلخ ، وهي وظيفة أساسية أيضا من وظائف اللغة ، تقابل ما أطلق عليه فيما سبق الوظيفة التنفيسية ؛ وهي ليست هامشية أيضا كما ذهب المؤلف . فهي - لدى مالينوفسكي - توظف رسائل لإثارة انتباه المخاطب أو التأكد من استمرار انتباهه . هي أساسية إذن لاستمرار عملية التخاطب ، بل إن جاكبسون يراها الوظيفة الوحيدة التي تشترك فيها الطيور الناطقة مع الكائنات الإنسانية . وهي أيضا الوظيفة اللفظية التي يكتسبها الأطفال . إن النزوع إلى التواصل عند الأطفال يسبق إصدار الرسائل الحاملة للأخبار(٥٨) .

ويلاحظ أن المؤلف يناقض نفسه حين يعدها في العنوان ثانوية ، ثم حين ينتقل إلى المعالجة فلا يفرق بينها وبين الوظيفة الأساسية . يقول موضحا ما يقصده من الوظيفة الإشارية : الوظيفة الاجتماعية الأساسية للغة هي إعطاء المتحدث القدرة على إضفاء الموضوعية على مقاصده الاتصالية في خطاب ما ، من (الترتيب) إلى الحديث العملي ، وأن تمكن المستمع من أن يفهم تلك المقاصد في أفعال تفسيرية مماثلة . لكن بالضرورة يشمل كل حديث تجليات عمليات ذاتية لم يقصد المتحدث أن يظهرها .... (٥٩)

وأحيل القارىء إلى إكمال قراءة الاقتباس في الأصل أو الترجمة ، لعله يصل إلى ما أراد المؤلف . وأما الوظيفة الثانية فيرى أنها تشتق على الأقل جزئيا من الوظيفة الإشارية ، فتساعد عمليات تحقيق اللغة في أفعال خطابية إلى تصنيف المتحدث كمثل فئة اجتماعية تحترم أو تحب أو تحتقر . ويؤدي هذا التصنيف تلقائيا إلى تأسيس هوية أو ذات أو وحدة ، وكذلك إلى نقائضها ، مثل الكره والبغض والاختلاف بين المجموعات(٦٠) .

وفي هذا خلط واضح بين الوظيفتين الانتباهية والانفعالية ، يضاف إلى غموض التقسيمات التي صنعها المؤلف لتحديد وظائف اللغة . وينتهي المؤلف من تلك المعالجة إلى نتيجة واضحة إلى حد ما وهي : أن الوظيفة السيميولوجية للغة ، ووظائفها الثانوية ، تعد في علاقة ديناميكية خلال تقاطع العمليات

التاريخية والوجدانية . فاللغة كنظام إشاري شبه مثالي ينتج ويصان ويعدل في علاقة تبادلية ذاتية محددة بالنشاطات الإنسانية .

أخيرا ربما وقفت في تحديد الخطوط الرئيسة التي شكلت منها بنية المقالة ، وألقيت الضوء على الإضافات التي قدمها المؤلف في هذا الموضوع وكانت الاقتباسات معينة إلى حد ما في بيان ذلك ، كما أن المقارنات التي عقدتها كانت لإزالة الغموض في معالجة المؤلف قدر الطاقة ، على الرغم من أن المؤلف قد اختار لغة صعبة ومنهجا فلسفيا لطرح أفكاره ، وكثيرا ما لجأ إلى الربط بين اتجاهات متناقضة ، دفعت إلى مزيد من الغموض . وقد حاولت الوقوف عند بعض التصورات المطروحة وردها إلى الأصول المأخوذة منها ، لاستخلاص الهدف من وراء استخدام هذه الوسيلة . ومن ثم كان النهج الذي اتبعته في هذا التحليل لا يقوم على تتبع المترجم ، بل المؤلف ذاته ، ووضع ما تبناه من أفكار وتصورات ، وما انتهى إليه من نتائج ، في موضعه المناسب من البحث اللغوي ـ الاجتماعي .



مراجع التحليل والنقد :

١ ـ جورج مونان ، علم اللغة في القرن العشرين ، ترجمة د . نجيب غزاوي ، دمشق ١٩٨٢م .
٢ ـ رومان ياكسبون : قضايا الشعرية ، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون ، دار توبقال للنشر ، ط ـ أولى ١٩٨٨م .
٣ ـ ستيفن أولمان : دور الكلمة في اللغة ، ترجمة د . كمال محمد بشر ، مكتبة الشباب ١٩٨٨م .
٤ ـ د . سعيد حسن بحيري : علم لغة النص ، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٩٣م .
٥ ـ د . صبري إبراهيم السيد : علم اللغة الاجتماعية ، مفهومه وقضاياه ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٥م .
٦ ـ فرانسواز أرمينكو : المقاربة التداولية ، ترجمة د . سعيد علوش ، مركز الإنماء القومي ١٩٨٦م .
٧ ـ فردينان دي سوسير : دروس في الألسنية ، ترجمة : صالح الفرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة ، الدار العربية للكتاب ١٩٨٥م .
٨ ـ م.م. لويس : اللغة في المجتمع ، ترجمة د . تمام حسان ، ومراجعة د . ابراهيم أنيس ، عيس الحلبي ١٩٥٩م .
٩ ـ د . محمود فهمي حجازي : البحث اللغوي ، مكتبة غريب ١٩٩٤م .
١٠ ـ د . محمود السعران : اللغة والمجتمع ، رأي ومنهج ، دار المعارف ، الاسكندرية ١٩٦٣م .
١١ ـ د . هدسون : علم اللغة الاجتماعي ، ترجمة د . محمود عياد ، عالم الكتب ، القاهرة ١٩٩٠م .

الهوامش

(١) د . هدسون : علم اللغة الاجتماعي ، ترجمة د . محمود عياد ، عالم الكتب ١٩٩٠ ، صـ ١٧ .
(٢) الكتاب السابق ، صـ ١٧ أيضا .
(٣) الكتاب السابق ، صـ ١٧ ، ١٨ ، وعلم اللغة الاجتماعي ، مفهومه وقضاياه ، د . صبري ابراهيم السيد ، الفصل الأول من ١١ : ٢١ ، دار المعرفة الجامعية ١٩٩٥م .
(٤) هما من أهم الأسس التي قدمها دي سوسير إلى البحث اللغوي ، وبنى عليها نظريته في اللغة ، انظر في تفصيل الفرق بين المستويين : Synchronique, Diachronique في الترجمة التي قام بها صالح الفرمادي ومحمد الشاوش ومحمد عجينة ، لكتابه بعنوان : دروس في الألسنية العامة ، الدار العربية للكتاب ، ١٩٨٥ من ص ١٣٦ ـ ١٥٣ .
(٥) علم اجتماع اللغة لتوماس لوكمان صـ ٩،١٠ .
لا أدري لماذا أحجم المترجم عن وضع قائمة بالمصطلحات التي استخدمها المؤلف ، والترجمة التي ارتضاها لها ، ففي مواضع كثيرة يصعب أن نتبين مرجع الخلط والغموض .
(٦) علم اجتماع اللغة ، صـ ١٢،١١ .
(٧) الخصائص ١ / ٢٣
أظن القاريء يدرك أنني لا أريد الخوض في نظرة العلماء العرب إلى اللغة ووظائفها ، فليس من شك في أن لذلك مقاما آخر .

(٨) علم اجتماع اللغة ، صـ ١١ .
(٩) لويس : اللغة في المجتمع ، صـ ٣١ .
(١٠) لوكمان : علم اجتماع اللغة ، صـ ١٣،١٢ .
(١١) لويس : اللغة في المجتمع صـ ١٨ .
(١٢) السابق ، ص ٢٣ .
ـ اظن أن القاريء يدرك أنه ليس في هذا الكلام دعوة إلى رفض محو الأمة ، واتخاذ موقف من الجهود التي تبذل للقضاء عليها ، ولكنها معالجة موضوعية لوظائف اللغة وصلتها بالمجتمع .
(١٣) علم اجتماع اللغة صـ ١٤ .
(١٤) السابق صـ ١٥ .
(١٥) السابق صـ ١٠٤ .
(١٦) السابق صـ ٢٠ .
أمل أن يراجع المترجم تعريبه للأسماء الواردة في المقالة ، فاظن أن ما بها من تحريف وتصحيف يشوه الجهد المبذول . وقد ذكرت هنا تصحيحا لبعض الأسماء على سبيل التمثيل لا الحصر .
(١٧) السابق ، صـ ٢٥،٢٤ .
(١٨) انظر : اللغة والمجتمع ، راي ومنهج للدكتور محمود السعران ، صـ ١١ .
لا يتسع المقام لعرض ومناقضة أوتويسبر سن لعالم المنطق (جفونز) حول تحديد وظائف اللغة في ثلاثة أغراض . ومن ثم أحيل إلى الكتاب السابق من ص ١٦ :١٣ وكان للعالم الأنثروبولوجي مالينوفسكي فضل كبير في تغيير النظر إلى اللغة . قد وصل بعد دراسات جادة إلى أن وظيفة اللغة ليست انها مجرد وسيلة للتفاهم أو للتوصيل ، بل وظيفة اللغة هي أنها حلقة في سلسلة النشاط الانساني المنتظم ؛ هي أنها جزء من السلوك الإنساني ، إنه ضرب من العمل وليست اداة عاكسة للفكر . (صـ١٧) .
(١٩) علم اجتماع اللغة ، صـ ٣١ .
يعرض هدسون في كتابه : علم اللغة الاجتماعي ، فرضية هورف ـ سابير عرضا منفصلا داخل مناقشة للعلاقة بين اللغة والكلام والفكر ، صـ١٦٢ وما بعدها .
(٢٠) السابق صـ٣٣،٣٢ .
(٢١) السابق صـ٣٤ .
(٢٢) في كتب اللغة الحديثة ، وبخاصة كتاب دي سوسير الذي سبق ذكره ، تفصيلات لا يتسع المقام لمناقشتها ، ومن ثم نحيل من أراد التوسع إليها ، في مواضع عدة .
(٢٣) اللغة في المجتمع ، صـ٢٦ ، ٣٢ ، ٣٣ .
(٢٤) علم اجتماع اللغة ، صـ٣٦ .
(٢٥) السابق الصفحة ذاتها .
(٢٦) ارجع الى الفصل الثالث (اللغة والثقافة والفكر) من كتاب هدسون : علم اللغة الاجتماع من ١٦٨ :١١٨ .
(٢٧) علم اجتماع اللغة ، صـ٣٨،٣٧ .
(٢٨) السابق صـ٤٠ .
(٢٩) السابق ، صـ٤٣ .
(٣٠) السابق ، صـ٤ .
(٣١) السابق ، صـ٤٤د٤٥ .
(٣٢) السابق صـ٤٥ .
(٣٣) السابق ، صـ٤٧ .
(٣٤) ستيفن أولمان : دور الكلمة في اللغة ، صـ١٧١،٧٠ .
(٣٥) جورج مونان : علم اللغة في القرن العشرين ، ترجمة د . نجيب غزاوي ، صـ٤١،٤٠ .
(٣٦) علم اجتماع اللغة ، صـ٥١ وما بعدها .
(٣٧) السابق ، صـ٥٣ .
(٣٨) السابق ، صـ٥٦ .
(٣٩) السابق صـ٥٨ .

(٤٠) انظر تفصيل ذلك الكتاب : اللغة في المجتمع ، القسم الأول من ٩٦:٣١ .
(٤١) السابق صـ٥٨ .
(٤٢) السابق صـ٦٢ .
(٤٣) لم أستخدم عبارة المترجم ، إذ لم أدرك المغزى من ترجمته مصطلح Privatization إلى (تشخيص الفرد) . ولذا آثرت استخدام مصطلح وعبارة أكثر دقة .
(٤٤) السابق صـ٦٣ .
(٤٥) فرانسواز ارمينكو : المقاربة التداولية ، ترجمة د . سعيد علوش ، مركز الإنماء القومي ، ١٩٨٦ ، صـ ٢٢ .
(٤٦) علم اجتماع اللغة ، صـ٧٥ .
(٤٧) السابق صـ٧٦،٧٧ .
(٤٨) انظر في ذلك كتابي : علم لغة النص ، وبخاصة الجزء الخاص بنظرية النص من صـ٨٤:٧٢ .
(٤٩) السابق ، صـ٨٣ .
(٥٠) جورج مونان : علم اللغة في القرن العشرين ، صـ٤٩ يحاول المؤلف تأصيل كثير من أفكار دي سوسير ، وإظهار التغيرات الكبرى التي حدثت في مسارات البحث اللغوي نتيجة لها .
(٥١) علم اجتماع اللغة ، صـ٨٣،٨٤ .
(٥٢) السابق ، صـ٨٤،٨٥ .
(٥٣) السابق صـ٩٥ .
(٥٤) السابق ، صـ٨٧ .
(٥٥) السابق ، صـ٨٩،٩٠ .
(٥٦) السابق ، صـ٩١ .
(٥٧) السابق ، صـ٩٨ .
(٥٨) رومان ياتسبون : قضايا الشعرية ، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون ، صـ٣٠،٣١ ومن المعروف أن ياكسبون قد حدد ست وظائف أساسية للتواصل اللفظي هي : الإنفعالية ، والإفهامية ، والمرجعية ، والشعرية ، والإنتباهية ، والميتالسانية . صـ٣٣ .
(٥٩) علم اجتماع اللغة ، صـ٩٨ .
(٦٠) السابق صـ١٠٠ .

شيء من الفكر بين السياسة والأدب

تأليف
عبدالله مناع

عرض وتقويم :
عبدالمنعم تليمة

ينهض هذا الكتاب على طائفة من المقالات نجح كاتبها في نظمها في محورين كبيرين ، فتبدت في خطة واحدة ونسق واحد . المحور الأول السياسة ، والثاني الأدب . وقد يبدو المحوران متباعدين في نظر أهل الاختصاص الأكاديمي ؛ بيد أن الشأن غير هذا إذا كانت الكتابة من الضرب الذي نسميه (المقال الثقافي) الذي يتناول فيه الكاتب موضوعات تبدو متباعدة ، لكن الكاتب يبديها متقاربة عندما يتوسل في تحريرها بمنظور فكري واحد ، مستلهم من حقول معرفية عدة . وربما تبدَّت وحدة الكتاب من جهة أخرى . ذلك أن الكاتب يضع في صدر الكتاب كلمة أولى ، مدارها السلام ، هي في حقيقتها مدخل صالح ومقدمة مناسبة لكل المقالات التي يضمها الكتاب . إن معالجة الكاتب لمعضلات عالم اليوم وما يمور فيه من حروب وصراعات تجعل كلمته الأولى عن السلام مفصحة عن وجهته (السلامية) في هذه المعالجة ، كما تجعل هذه الكلمة الأولى عماداً لوحدة الكتاب .

يقف الكاتب في المحور الأول ـ الفصل الأول : السياسة صـ ١٩ ـ صـ ١٨٠ ـ عند كبار الحوادث والمتغيرات في عالم التسعينيات ، مودِّعا هذا القرن العشرين ، ومستشرفاً آفاق القرن القادم ، الحادي والعشرين ، وقفة حزينة عند غزو العراق للكويت ، وثانية مستبشرة بالنهوض الياباني ، وثالثة مرحبة بوحدة ألمانيا . بيد أن هذه الموضوعات وغيرها ـ على خطرها ـ توضع على خريطة عالم يتغير بأركانه الأربعة تغيراً ذا وتيرة جد سريعة ، ويجتاحه زلزال عميق من التفكيك والتوحيد ، يبدل صورة هذا العالم تبديلا عظيما . ويتوسل الكاتب بالمجاز ليصوغ صوراً بلاغية لعقد التسعينيات الذي يشهد هذا التحول الكبير . عقد التسعينيات ـ لديه ـ عقد برزخي ، يأتي بين قرنين ؛ فهو عقد

الانتظار والتوثب لاستقبال القرن الحادي والعشرين . وهو عقد الوداع للقرن العشرين ، قرن التحولات الكبرى الذي شهد حربين عالميتين ، وقيام أول تنظيم أممي وزواله، وانشطار الذرة ، وميلاد عشرات الدول المستقلة ، وحرب العقائد الباردة بين المعسكرين ، وكسر حاجز الزمن ، وثورة الاتصالات . ولأنه عقد برزخي انتقالي فسيكون مهتاجاً متوتراً شديد القلق كثير الانفعالات . ولذلك ، ومن الوهلة الأولى ، فإنه يبدو كلوحة سيريالية شديدة التعقيد ، رسمها فنان السيريالية الأشهر سلفادور دالي على عجل ليتداخل فيها اللونان الرئيسان ، الأزرق والأحمر ، وهما يشغلان مساحة اللوحة كلها ، دون أن يتركا مساحة لأي ألوان أخرى مغايرة ومختلفة . ويبدو أن الكاتب يميل إلى ما يذهب إليه بعض أصحاب الفكر الاستراتيجي ـ فرانسيس فوكوياما مثلا ، في : نهاية التاريخ ـ من أن تفكك الاتحاد السوفيتي سيطلق يد الولايات المتحدة الأمريكية في العمل وحيدة في العالم ، وسيجعل منها قطباً منفرداً بقيادة هذا العالم ؛ فهو ينص على أن هذا الحدث الكبير ـ تفكك الاتحاد السوفيتي ـ سيجعل كثيراً من مناطق العالم متصرفيَّة أمريكية ولا شيء بعد ذلك أو غير ذلك (صـ ٤٠) .

ويبدو أن الكاتب يميل كذلك إلى ما ذهب إليه أصحاب الفكر الاستراتيجي أولئك من أن الرأسمالية قد انتصرت وصارت نظاماً وحيداً للعالم ؛ فهو ينص على أن أوروبا الشرقية التي مزقت ثوب الشيوعية من فوق جسدها ستركض حافية القدمين إلى فردوس الرأسمالية (صـ ٢٧) . ويحاول الكاتب أن يرى للعالم الثالث ، بعامة ، وفي القلب منه العالم العربي بخاصة ، موضعاً على خريطة العالم الجديد . وهو في هذه المحاولة على شيء من الرجاء والتفاؤل فيما يتصل بالعالم الثالث،وعلى شيء من القنوط والتشاؤم فيما يتصل بالعالم العربي . من المؤكد ـ لدى الكاتب ـ أن العالم الثالث المستقر في تخلفه منذ أمد طويل ، ونتيجة لظروفه الاقتصادية الطاحنة ، التي تلح على أبنائه بالانصراف عن الاهتمام بما عداها ، ولظروف إعساره السياسي وغيبة وعيه الممتدة والمستمرة ، يظل هو الأبطأ في الفهم والإدراك والاستجابة لعقد التسعينيات ومستجداته ومتغيراته العاصفة ؛ لكن مناطق تفاعلاته في غرب وجنوب آسيا وشرق وجنوب افريقيا ، هي المرشحة لأعلى درجات الاستجابة لإيقاع هذا العقد البرزخي

الجديد . إن العالم الثالث في عمومه مهزوم بتخلفه وغيبة وعيه ، ومعزول بهم جميعا . ولكن قد تقوده مناطق تفاعلاته إذا استمر وتعالى جيشانها ليكون له نصيب في خارطة هذا العقد (صـ ٣٠) . أما العالم العربي فهو يعاني من حالة نعاس كبرى ، اختلطت معه فيها الرؤى فلم يعد يدري أين الخيال وأين الحقيقة . وتوحي حالة النعاس هذه بأن الذي سيعقبها ليس صحوة أو يقظة ، بل نومة طويلة سوف لا يصحو منها إلا وقد تكامل بناء هذا العالم الجديد ليجد نفسه على هامش الخريطة الدولية (صـ ٢٩٣) .

وما قاله الكاتب هنا يقوله كثيرون غيره ، فلهذه الرؤية للموقف اليوم في العالم ـ لا ريب ـ منطقها وأسانيدها . بيد أن لكاتب هذه السطور ملاحظتين ضروريتين تتصلان بهذا الموقف الاستراتيجي ، وتحاوران رؤية الكاتب له وتفسيره للعوامل الفاعلة فيه .

مدار هذه الملاحظة الأولى حول ما يجري في عالم اليوم من متغيرات عميقة . ويرى كاتب هذه السطور أن البشرية تشهد طوراً جديداً من تاريخها الطويل ، هو طور الثورة الثالثة ، وأن هذا الطور الجديد بدأ يتكون بوضوح بعد انتهاء الحرب الباردة في الثمانينيات . وسيظل الناس مختلفين بشأن هذا النظام العالمي الجديد ، حتى يتعرفوا أساسه التاريخي وهو الثورة الثالثة ، عناصرها المادية وحقائقها العلمية وأسسها الفكرية . وسنعتمد على شيء من ذلك ونحن نحاور الكاتب الكريم ونقف على مذهبه فيما رأى . لقد شهدت البشرية ثورتين عظميين قبل أن تشهد ما يجري الآن من انتقالة ثالثة . كانت الثورة الأولى الزراعية محلية ، بدأت في بلدان بأعيانها في أحواض الأنهار الكبرى ، ثم صارت إلى العالمية عندما انتقلت آثار خبراتها إلى بلدان أخرى ، وغطت هذه العملية التاريخية عشرة آلاف سنة من التاريخ الإنساني . وكانت الثورة الثانية الصناعية إقليمية ، بدأت في إقليم بعينه في غرب أوروبا ، ثم صارت إلى العالمية عندما انتقلت آثار خبراتها إلى بلدان أخرى ، وغطت هذه العملية التاريخية ثلاثة قرون من التاريخ الإنساني . وتشهد البشرية في زماننا هذا الثورة الثالثة ، ثورة ما بعد الصناعة ، ثورة العلم وتطبيقاته ، والتوصيل والاتصال وشموله ، والمعلومات وتدفقها . ولم تبدأ هذه الثورة الثالثة محلية ولا إقليمية وإنما بدأت عالمية ؛ بدأت في المراكز الصناعية المتقدمة ، رأسمالية واشتراكية ، شمالية وجنوبية ، شرقية وغربية . وتجرى هذه الثورة الثالثة في العالم جميعه في

وقت واحد ، يملك أسبابها ويقودها ويوجهها تلك المراكز التي حققت أشواطاً إبان الثورة الصناعية ، ولا يملك من هذه الأسباب والقيادة شيئاً تلك البلاد التي تخلفت إبان الثورة الصناعية فعجزت عن المشاركة في الثورة الثالثة ، لكنها لا تستطيع الإفلات - سلباً - من آثارها ونتائجها . ويجني القادرون ثمرات مشاركتهم قوة وتقدماً ، ويجني العاجزون ثمرات تخلفهم ضعفاً وتخلفاً ، ويظل هذا الشرط التاريخي قائما حتى ينهض القادرون بمسئوليتهم فتضيف هذه الثورة الثالثة إلى عالميتها إنسانيتها . وحتى يتم العاجزون بناء مؤسساتهم العصرية ، وإدارة حياتهم إدارة عقلانية ديمقراطية راشدة ، فيمكنهم المشاركة وجني الثمرات إيجابا .

إن الأسس العامة لهذه الثورة الراهنة صارت حقائق لا يمكن المراء حولها ، وصارت هذه الحقائق تشير منذ الآن إلى الوجهة البشرية المستقبلية ، في ضرورة صبغ هذه العملية التاريخية الكبرى بالطوابع الإنسانية التي تؤكد وحدة الحياة البشرية ، وحق كل البشر في العيش المنتج المبدع الكريم .

أولى هذه الحقائق أن العلم وتطبيقاته أصبح قوة إنتاجية ، وأن (المعلومة) أصبحت أهم (سلعة) . كان الأقوى والأغنى من يمتلك المواد الطبيعية الخام اللازمة للصناعة ، فأصبح الأقوى من يمتلك مصادر المعرفة ، وأصبح الأغنى من يمتلك أنفعها وأدقها . ونشأ موقف فريد : لم يعد الفيصل اليوم وغداً حجم امتلاك هذه الأمة أو تلك لمصادر الثروات الطبيعية ، وإنما صار الفيصل كيفية استثمار أعز الثروات ؛ الثروة البشرية ، وطرائق إعدادها للمشاركة في إبداع العلم وإتقان تطبيقه . إن مصادر القوة والغنى صارت مبذولة لكل أمة ، شرط أن تدير حياتها إدارة عصرية ديمقراطية تؤهل طاقاتها البشرية للمشاركة والإبداع والتفوق والعيش الخصب المنتج .

والحقيقة الثانية التي أخذت تستقر أساساً من أسس هذه الثورة الثالثة أن تطبيقات العلم جعلت الاتصال بين أركان العالم دقيقاً محكماً ، حتى لقد صارت هذه الأركان أحياء ودروباً في قرية صغيرة هي هذا الكوكب الذي يحيا على ظهره البشر .

والحقيقة الثالثة قاعدة فكرية مهدت للحقيقتين السابقتين ورافقتهما ونتجت عنهما في آن واحد . هذه الحقيقة هي أن وحدة الحياة البشرية أصل أعم من كل تناقض . كان تناقض بين البشر والطبيعة منذ فجر التاريخ . كان البشر

يخاصمون الطبيعة ويسعون إلى قهرها والسيطرة عليها لينتزعوا منها مآكلهم ومشاربهم ومساكنهم . وتمادت الثورة الصناعية في الخصومة حتى لوثت البيئة بصورة تهدد الحياة بالفناء ، إلى أن شرعت الطبيعة في الغضب والثأر ، فكان ما كان وما يكون من ثورات طبيعية مدمرة ؛ بل لقد كان من شأن الأوزون أن أصبح في حجم الولايات المتحدة الأمريكية وكندا مجتمعتين . وكان لابد من مصالحة الطبيعة وحل التناقض البشري الطبيعي ؛ ولذا فإن من أصول الثورة الثالثة القضاء على التلوث ، وتنظيف البيئة ، وتهيئة كل ما من شأنه أن يعيش البشر والطبيعة في وئام .

ولقد نص أحد المقدمين من علماء زماننا على أن : أعينوا الطبيعة تصح وظائفها فيكم ، وتعاونوا معها تصح حياتكم فيها . ولقد كان تناقض بشري / بشري تبدى في صراع الثقافات والحضارات والقوميات والقبائل والأعراق والمذاهب والأديان والمصالح والطبقات . . . إلخ . ولقد تغالت الثورة الصناعية في هذا حتى شهدت البشرية أكبر حربين عظميين في تاريخها الطويل في ثلاثة عقود فقط من هذا القرن العشرين ، وحتى باتت هذه البشرية مهددة بالانقراض والدمار والفناء . ولقد ذكرنا أن القاعدة الفكرية لثورة ما بعد الصناعة مدارها أن وحدة البشر أصل . ها هنا ينشأ موقف فريد آخر ذو آفاق مستقبلية رحيبة : حوار الثقافات والحضارات والقوميات . وثمرة لهذا نضج اتجاه قوي إلى التفتيش عن المشترك الثقافي الإنساني في حوار الثقافات والأبنية الحضارية المتوارثة والمتواصلة والراهنة . وهنا ننص على أن هذا التفتيش لا يعني مواراة خصائص الثقافات المحلية والإقليمية وإهمال حقائقها ، بل إنه ليعني ـ أصالة ـ ازدهار هذه الثقافات بسبيل تجادلها وتأثرها مع كل الثقافات .

ومعنى الكلام هنا أن ما يشترك فيه البشر أوسع وأعمق مما هم فيه مختلفون ، وأن الوصول إلى المشترك بينهم إنما يتم بمعرفة وجوه التمايز والاختلاف ، ولهذا فإن النزوع إلى بيان المشترك الثقافي الإنساني يعتمد أول ما يعتمد على المحاورة العظمى بين الثقافات التي أنجزها البشر أنفسهم ، بل لماذا لا نقول هنا بتحديد : إن ثورة العلم وتطبيقاته قد خلقت وضعاً فريداً يستشرف آفاقاً جديدة لوحدة البشر والطبيعة معاً .

ونظن أننا نستطيع أن ننتهي من كل ما مر إلى خلاصات صالحة في محاورة الكاتب الكريم . الأولى : أن الثورة الصناعية قد أخذت في العقود القليلة

الماضية في الأفول بوجهيها الاشتراكي والرأسمالي جميعاً ، وأن العالم أخذ يتغير تغيراً جوهرياً . والتغير هائل عميق ، وهو الثالث ـ بعد الثورة الزراعية والثورة الصناعية ـ منذ درج الإنسان على أرض هذا الكوكب . فإذا تحرجنا من إطلاق صفة (جديد) أضفنا إليها صفة أخرى تفيد عملية النشوء والتكون التي تسير الآن بوتيرة بالغة السرعة ، لنقول : عالم جديد يتكون .

والخلاصة الثانية : أن هذه الانتقالة العظمى تطلب ـ بل تؤسس ـ نظاماً عالمياً جديداً لإدارة الحياة على الأرض ، وأن جوهر هذا النظام نفى القطبية ، واحدية وثنائية ؛ لأنه إنما ينهض على مشاركة عالمية عريضة . والقوة البادية للولايات المتحدة الأمريكية الآن مؤقتة ، لأنها مجرد مرحلة « انتقالية » . وهي في حقيقتها بقية من بقايا النظام القديم ، ووجه من وجوه الحرب الباردة ، آخر مراحل الثورة الصناعية الآفلة .

والخلاصة الثالثة : أن الأمة الساعية إلى المشاركة في إقامة هذا الجديد ، محكومة بقدرتها على اكتشاف قواها وطاقاتها الكامنة وتوجيهها إلى الإبداع والابتكار في ظلال من الحريات والديمقراطية والعصرية .

ومدار الملاحظة الثانية حول مشكل العالم الثالث ـ والعالم العربي جزء بارز فيه ـ ومستقبله وموضعه على خريطة العالم الجديد . والموضوع طويل عريض ، نشأ لدرسه عدد من العلوم المستقبلية التاريخية والاجتماعية والاقتصادية ، وصيغت فيه طائفة هائلة من النظريات . وقد رأينا كيف مال كاتبنا في رؤيته للأمر إلى كثير من التخوف والتشاؤم . ونشير هنا إلى شيء من الأنظار التي كتبت في الموضوع . ومعلوم أن الاستعمار لم ينته بحصول بلاد العالم الثالث على استقلالها السياسي ، إنما الذي انتهى هو (الشكل) القديم من الاستعمار ، ذلك الشكل الذي عرفه القرن التاسع عشر والنصف الأول من هذا القرن العشرين . وخلال العقود الأربعة الأخيرة أخذ الجديد من الاستعمار يترسخ وينهض على علاقة غير متكافئة بين البلاد الصناعية المتقدمة وبلاد العالم الثالث المستقل حديثا ، وأخذت هذه العلاقة تشد بلاد العالم الثالث إلى البلاد الصناعية الرأسمالية بروابط أعمق وأقوى مما كان الحال عليه زمن الاستعمار القديم ، كما أخذت هذه العلاقة تهدد حاضر بلاد العالم الثالث ومستقبلها بمخاطر لا تبدد استقلالها السياسي فحسب ، وإنما تهدم أيضاً أبنيتها وهياكلها

الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بأعظم وأفدح مما كان عليه زمن الاستعمار القديم . وذلك أن بلاد العالم الثالث ـ في معظمها ـ قد رنت غداة استقلالها السياسي إلى بناء حيواتها الاقتصادية والسياسية ، غير أنها اصطنعت في هذا البناء أسس النظام الرأسمالي . ولما كانت تكويناتها الاجتماعية وحقائق حياتها الاقتصادية لا تجري في هذا السبيل ، فإن رأسماليتها صارت (شائهة) ، وكان من طبائع الأشياء أن تقع هذه الرأسمالية الشائهة في مجال نفوذ العالم المستقر ، أي صارت هذه البلاد تابعة للبلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة . ومن شأن هذه (التبعية) أن تجمد العلاقة غير المتكافئة بين مجموعة بلاد العالم الثالث ومجموعة البلاد الرأسمالية الصناعية المتقدمة . فتظل بلاد المجموعة الأولى مصادر للمواد والعمالة والأسواق لحساب بلاد المجموعة الثانية . وتنسحب آثار ذلك على كل الأصعدة والأبنية في بلاد العالم الثالث ، فيتعطل نموها ، وتتبدد إمكاناتها ، ويلحق بحيواتها السياسية والاجتماعية والثقافية التشوه والخراب . إن نهوض بنية اقتصادية على أخرى متقدمة يجعل الثانية قادرة على النمو بإمكاناتها ، في حين يجعل نمو الأولى مقيداً مشروطاً بحقائق الثانية وغاياتها وآفاقها . وهكذا تبدى ـ في هذه العقود الأربعة الأخيرة ـ أن تقدم البلاد الصناعية الرأسمالية المركزية ، وتخلف بلاد العالم الثالث،قد أصبحا ـ حسب هذه العلاقة ـ أمرين متلازمين ، بحيث صار تقدم البلاد الرأسمالية المتقدمة مؤسساً على تخلف بلاد العالم الثالث ، وبحيث صار الأمران وجهين أو جانبين لعملية تاريخية واحدة ، تظل ما ظلت هذه العلاقة وما ظلت التنمية الرأسمالية الشائهة في بلاد العالم الثالث ، ولقد جعلت هذه العملية التاريخية من التنمية الرأسمالية المتقدمة تقدماً إلى أمام ، ومن ثم نمو بلاد العالم الثالث تقهقراً إلى الوراء . وفي ظل هذه الملابسات التاريخية يصدق القول بأن التنمية في بلاد العالم الثالث قد صارت في جوهرها تنمية للتخلف .

هذه العملية التاريخية التى أنتجتها الثورة الصناعية يقف عندها قانونان ، يعبر كل منهما عن طرف من طرفي العلاقة . وأول القانونين يصوغه علماء ومفكرون يصدرون عن الأسس الفكرية العامة للنظام الرأسمالي ، ويغلب على هؤلاء الانتماء إلى النظرية الكلاسيكية المحدثة في الاقتصاد . ولا يضع هؤلاء العلماء والمفكرون الظاهرة المدروسة في (تاريخيتها) ، بل ينظرون إلى

التكوينات التاريخية والتشكيلات الاجتماعية والأنظمة السياسية والأبنية الثقافية من زاوية العمليات الاقتصادية فحسب . وحتى هنا فإنهم يجردون العملية الاقتصادية فتتبدى مفارقة للواقع الذي يجري فيه ، ثم يمضون إلى وضع هذه العملية في نظريات عامة وقوانين كلية تكاد تصل في موضوعيتها - لديهم - إلى درجة موضوعية النواميس الطبيعية الحتمية التي لا تدفع . وتنتهي هذه النظريات العامة والقوانين الكلية (الحتمية) - كما هي في صياغات أصحابها - إلى طريق واحد للبشرية ؛ وهو طريق النمط الرأسمالي في النمو والبناء الاقتصادي الاجتماعي . ومادام الأمر كذلك ، فإن لدى هؤلاء العلماء والمفكرين تفسيراً محدداً لتخلف بلاد العالم الثالث .

وينحل هذا التفسير إلى عنصرين : أحدهما عنصر (ذاتي) ، وثانيهما عنصر (زماني) ؛ وهما متكاملان . أما العنصر الذاتي فحقائقه أن بلاد العالم الثالث يهيمن على العملية الاقتصادية بها قطاع اقتصادي تقليدي ضخم ثابت الدعائم ، كما أن هذه البلاد تبدأ لحوقها بالتنمية الرأسمالية الحديثة وبالسوق العالمي برأس مال محدود ، بناتج قومي وفائض ضعيفين ، لا يساعدان على استثمار حقيقي ينهض بخطط التنمية . من هنا تضعف معدلات التنمية ، ومن هنا أيضا تبدو بلاد العالم الثالث عاجزة عن النمو (ذاتيا) ، ولا سبيل أمامها إلا الاعتماد على المراكز الرأسمالية الصناعية المتقدمة لتتزود منها برأس المال وبنتائج التقدم العلمي والخبرات التكنولوجية والأداءات التخطيطية والإدارية الملائمة . وهذه العملية - لدى أصحاب هذا النظر - ليست علاقة تابع بمتبوع ، إنما هي علاقة (تبادل) تنتهي ببلاد العالم الثالث إلى (التقدم) على طريق التطور الرأسمالي ، وإلى الانتظام في السوق العالمي . وأما العنصر الزماني لدى هؤلاء فحقيقته واحدة واضحة ؛ إذ الأمر كما يرونه أمر (مسافة زمانية) بين تقدم البلاد الصناعية الرأسمالية وتخلف العالم الثالث ، وإنه من المستطاع عبور هذه المسافة ، ولا سبيل إلى عبورها إلا أن تسلك بلاد هذا العالم الثالث طريق التنمية حسب أسس نمط الإنتاج الرأسمالي ، وبأن تتخذ من آليات السوق الرأسمالي العالمي آليات لها ، وبأن تجعل (النموذج) الرأسمالي الاقتصادي الاجتماعي مثلاً هادياً يحتذى .

والقانون الثاني يصوغه علماء برزت من بينهم طائفة من أبناء العالم الثالث ، ويغلب أن تتسمى اجتهاداتهم - على الرغم من اختلافات نظرية وتباين في

الإجراءات المنهجية - بهذا الاسم الذي صار عاما شائعا في هذا الحقل ، وهو اسم نظرة التبعية . والأساس العام المشترك في عمل هؤلاء هو بيان فساد الأسس التي نهضت عليها النظرية الكلاسيكية المحدثة في تفسير ظاهرة اطراد التخلف في بلاد العالم الثالث ؛ فلقد جعلت هذه النظرة الكلاسيكية - كما سلف القول - من نمط الإنتاج الرأسمالي طريقا (وحيدا) حتميا للبشرية كلها ، ورأت أن سبيل العالم الثالث لتصفية تخلفه أن (يلحق) بهذا الطريق . وتصدى أصحاب نظرية التبعية لإظهار تهافت هذا التفسير ، وصاغوا ما يشبه القانون المعاكس . ومدار هذه الصياغة على أن العملية التاريخية الراهنة لا تسمح بقيام مركز رأسمالي جديد بجوار (المركز) - وهي الدول الرأسمالية الصناعية المتقدمة - الحالية . من هنا تظل (الأطراف) - وهي بلاد العالم الثالث - تابعة لتلك المراكز تبعية سرمدية إذا ما بقيت على طريق التطور الرأسمالي ذاته . وحسب آليات هذه العملية التاريخية ، كما وصفناها في موضع سابق ، فإن تبعية الأطراف للمراكز لا تعني تصفية التخلف في هذه الأطراف فحسب ، بل لا تعني كذلك (تجميد) التخلف بها فحسب ، وإنما معناها الحقيقي (تنمية) هذا التخلف واطراده .

لقد قضى التحاق بلاد العالم الثالث بطريق التطور الرأسمالي أن تبرز عملية واحدة ذات جانبين متكاملين ، أولهما : توسع النظام الرأسمالي العالمي وازدهاره وهيمنته على العالم الثالث ؛ وثانيهما : تشكّل الأبنية الإنتاجية والاقتصادية عامة في بلاد هذا العالم الثالث على أعمدة غير متكافئة لتقسيم العمل ، وعلى الخضوع لآليات السوق الرأسمالي العالمي . وينتهي الجانبان - متكاملين - إلى أن تظل بلاد العالم الثالث (ميدان) استثمار واستغلال لصالح نمو البلاد الرأسمالية الصناعية وتقدمها وهيمنتها . إن تقدم الدول الصناعية ، وخراب الدول النامية ، حقيقتان في هذه العلاقة ، أو جانبان لهذه العملية . ويفسر هذا كله ما شهدته العقود الأربعة الأخيرة من انهيار تجارب التطور الرأسمالي في مجتمعات الدول النامية . وما شهدته هذه المجتمعات من تردٍّ في حيوات شعوبها ، ومن تقوض هياكلها ومؤسساتها وأبنيتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية على سواء . من ها هنا تبدَّى تهافت النظرية الكلاسيكية المحدثة في تفسير تخلف العالم الثالث ، كما تبدى أن مذهب أصحابها في (حتمية) أن يتخذ هذا العالم

الثالث النموذج الرأسمالي سبيلاً إلى نموه ، قد صار لدى أصحاب نظرية التبعية حتمية أن ينأى العالم الثالث عن طريق هذا النموذج الرأسمالي . إن أصحاب نظرية التبعية ينتهون ـ في إجمال ـ إلى أن (التنمية المستقلة) هي نقيض التخلف ونفيه ، ومن ثمة فإن التنمية المستقلة هي نقيض التبعية ونفيها .

وإذا كانت نظرية التبعية قد تصدت لبيان تهافت النظرية الكلاسيكية المحدثة ، فإنها هي ذاتها تحمل معايب فكرية وعلمية جمة ؛ منها أنها سلمت بتقسيم عالمي جامد فغابت عنها رؤى المستقبل وإمكانية التخطيط له ؛ ومنها أنها ساوت بين تكوينات اجتماعية تاريخية متباينة في مستوى تطورها ؛ ومنها غلبة النزعة الاقتصادية ووهن الشروط الثقافية والحضارية في أنظارها ونتائجها . ومهما يكن من أمر ، فإن كل ما سلف إنما كان ثمرة للثورة الصناعية . لكن البشرية تشهد اليوم تحولات عظمى هي ثمرة لثورة جديدة ؛ الثورة الثالثة التي تدفع نتائجها وحقائقها إلى إقامة نظام جديد لإدارة الحياة على هذه الأرض ، والتي تفتح نتائجها وحقائقها ـ في تقديرنا ـ سبيلا للعالم الثالث للنمو والمشاركة .

هذا عن العالم الثالث في عمومه ؛ أما عن العالم العربي في خصوصه ، فإن لنا قولا يتقدم بالمحاورة مع الكاتب الكريم . في تقديرنا أن القانون المفسر للتكوين التاريخي إنما هو التفاعل . بدأ هذا التكوين بموجة الفتوحات الإسلامية الكبرى في القرن السابع الميلادي ، ويتواصل تشكله ونموه عبر أربعة عشر قرنا حتى يوم الناس هذا . وعرب اليوم هم الذين خرجوا من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع يحملون رايات الإسلام ، متفاعلين مع المجتمعات والقوميات التي كانت ضاربة بجذورها في تاريخ المنطقة وحضارتها . ومن هنا فإن التكوين العربي التاريخي ـ الأمة العربية ـ ليس حاصل جمع بين عرب فاتحين ومجتمعات وقوميات تعربت ، وإنما هو حاصل (تفاعل) بين أولئك العرب وهذه المجتمعات والقوميات . إن هذا التكوين العربي بعد الإسلام قد ضم طائفة عريقة من القوميات والمجتمعات ، كما ضم بناؤه الثقافي ذخيرة إنسانية هائلة من الحضارات والثقافات وخبرات الإنتاج والعمل وثمرات العلم والفكر والفن . كل هذه الموروثات أخذت تتفاعل منذ القرن السابع الميلادي حتى اليوم . ومن البدائه أن الإسلام كان دافعا لهذا التفاعل ، ومن البدائه كذلك أن عرب شبه

الجزيرة الذين خرجوا فاتحين حاملين لرايات الإسلام كانوا قد وصلوا في مستوى تطورهم الاجتماعي والثقافي إلى درجة أهلتهم لدور واضح في هذا التفاعل (التوحيدي) في بواكيره الأولى : كان التنظيم الاجتماعي لعرب ما قبل الإسلام في آخر تطوره . ذلك لأن مجتمعا قبليا ينهكه التناحر لا يجد سبيلا أمام تطوره غير (السلام) و (الوحدة) . وقد جدت في ذلك المجتمع - قبيل الإسلام - عوامل جعلت مفهوم الوحدة قريبا من الأذهان ولو بصورة غامضة ، وجعلت مطلب الوحدة ضرورة ولو بصورة أولية . من تلك العوامل وصول القبلية إلى غاية بعيدة من التماسك و (الانغلاق) تسد باب التطور إلا من خلال وحدة اجتماعية أوسع من القبيلة ؛ ومنها نشوء حس بمعنى (الأمة) في مواجهة الأمم الأخرى المجاورة ؛ ومنها الأنشطة الجماعية التي أسهمت فيها قبائل متعددة ، كالأسواق والرحلات التجارية والاشتراك في الإيمان ببعض الأديان ، وثنية كانت أو سماوية . فإذا كان من الصحيح أن التنظيم الاجتماعي في ذلك المجتمع إنما كان ينهض على القبيلة ، فإنه من الصحيح أيضا أنه قد نشأت في ذلك المجتمع حاجة إلى الوحدة ، وفهم أولي لها . وكان للبناء الثقافي في ذلك المجتمع قاعدته الوثنية - التي كانت - في آخر تطورها - بقايا ممارسات قديمة من التبدد بحيث لا تجمع جمهرة العرب على عقيدة واحدة ، ومن العجز بحيث لا تتطور إلى عقيدة شاملة . ومن دلائل وهن الوثنية قبيل الإسلام مباشرة وضوح (الحنيفية) مقابلة للوثنية وللتحريف الديني جميعا . ويمكن فهم الحنيفية على أنها خلوص العبادة لله والرجوع إلى دين الفطرة الأول ، الدين الخالص ، وقد ارتبط هذا خاصة بدين إبراهيم . من هنا يؤكد النشاط الروحي ما تؤكده كل الأنشطة في الإطار الثقافي الجاهلي ، وهو نشوء نزعة غلابة إلى (التوحيد) . يتبدى - إذن - أن تطور التنظيم الاجتماعي في المجتمع العربي قبل الإسلام إنما كان يتجه إلى ضرب من ضروب الوحدة ، وأن حقائق الإطار الثقافي في ذلك المجتمع إنما كانت تتجه إلى التوحيد .

ولقد ألححنا هنا على أن تطور العرب التاريخى الاجتماعى - الذي انتقل به الإسلام انتقالة هائلة - قد أعدهم لدور توحيدي ، لنذكر أمرين : أولهما ؛ أن هذا التطور قد أدخل العرب في المسار الحضاري للمنطقة ، وهيأهم للمشاركة في بنائه وثانيهما ؛ أن قوميات المنطقة ومجتمعاتها ، بتكويناتها الحضارية

والثقافية ، عندما (تعربت) ، كان ذلك استجابة تاريخية جرى التهيؤ لها طويلا . ومعنى هذا أن كل المجموعات البشرية في منطقتنا هذه قد تهيأت في القرن السابع الميلادي ـ ووراءها موروثات غنية ، حضارية وعلمية وفنية وفكرية ـ لواحدة من حركات التفاعل العظمى في التاريخ الإنساني . وقد يقال هنا إن عنصرا من تلك العناصر كان أغنى من سواه ، لكن الذي لا مراء فيه أن التفاعل ـ أي تفاعل ـ إنما ينتهي إلى بناء جديد ؛ هذا البناء هو الذي نسميه (التكوين التاريخي) للعرب منذ القرن السابع الميلادي حتى اليوم . وهو تكوين جديد في التاريخ ، شهدت البشرية بداياته منذ أربعة عشر قرنا ، وتشهد واحدة من أهم حلقات تطوره إلى غاياته ـ (الوحدة) ـ في زمننا هذا .

والمحور الثاني ـ الفصل الثاني : صـ ١٨١ ـ صـ ٣٠٥ ـ في الأدب . وها هنا تتجلى ثقافة أدبية فنية طيبة محيطة . إن كاتبنا يتابع أدبنا الراهن ، بيد أن معالجاته تنبىء عن وعي يقظ بأدبنا العربي القديم والوسيط . ثم إنه ينظر في أعمال عربية عصرية ، وتنبيء أنظاره هنا بإلمام معجب بالآداب الاجنبية ، شرقية وغربية . ويتحلى الكاتب بقدر ظاهر من عمق المفكر وشفافية الفنان ، يتحرك قلمه من إطلاق الأحكام في مجال الفكر والقضايا العامة ، ويقع حسه على الادعاءات الجمالية والتشكيلية في مجال الظواهر الفنية التي يتصدى لها ، وفي الأعمال الأدبية التي يتناولها . ويبدو أن يقظة حس الفنان لدى الكاتب الكريم قد مالت به ميلا إلى تلك اللغة النقدية التي نألفها ونعرفها لدى النقاد الرومانسيين والانطباعيين ؛ الأمر الذي يتحفظ إزاءه النقاد الذين يرومون (ضبط) لغة النقد الأدبي . وانظر ـ مثلا ـ إلى هذه الانطباعية (المؤثرة) التي يتوسل بها في الحديث عن شعر كامل الشناوي : نجد أنفسنا مع الشناوي أمام شاعر فريد ألبس معانيه أفخر الثياب وأنسبها ، وغمس ألفاظه في بحر من الموسيقى ، ثم عبر عن تجاربه ، بكل الصدق الذي في قلبه ، وبكل الجراح التي في صدره . . . إن عظمته الحقيقية هي أنه نقل ديوانه ، كلماته وحروفه ، من برودة الورق إلى دفء صدور الناس وعقولهم وألسنتهم . وكان السبب في هذه النقلة وسهولتها هي تلك الموسيقى الباذخة التي ملأت كلماته ، وذلك الصدق الفواح الذي التزمت به . إن كلماته مليئة بالأجراس والموسيقى والصدق ، ولذلك هي ترقص وتغني وتحاور وتثير وتفكر وتعبر (صـ ٢٥٥) ، لا ريب في أن هذه

الانطباعية عنصر من عناصر العملية النقدية ، بيد أنها لا تكفي ـ وحدها ـ أداة نقد وتقويم .

ولكن ميل كاتبنا إلى الفكر يغلب ميله إلى الأدب ، وحتى في الأعمال الأدبية والفنية التي يتصدى لها تجد ميله إلى دلالاتها الفكرية يغلب على اهتمامه بتكويناتها اللغوية وتشكيلاتها الجمالية ؛ بل إننا لنذهب إلى أبعد لنرى أن كاتبنا يضم الفكر والأدب إلى الأنشطة العقلية والفنية الأخرى ، ليصير حديثه عن مجمل الظاهرة الثقافية . وهو قد صرف هذا الفصل الثاني من كتابه للأدب ، غير أن ما تناوله من الأدب هنا محدود قليل ؛ إذ إن جل الفصل في معالجة مشكلات ثقافتنا العربية الراهنة وقضاياها . ولا تثريب على الكاتب ؛ لأن الشأن الثقافي العربي الحالي ـ والأدب عنصر من أبرز عناصره ـ يحتاج إلى نهوض عريض وإلى إعادة بناء واسعة . ونظر الكاتب إلى الواقع الثقافي العربي نقدي تقويمي إصلاحي . يرى الاكتفاء بماضينا الثقافي العريق عادة معطلة إن تكريس الماضي والهيام به والاستغراق فيه والالتفات بالكلية نحوه ، مع ما يصحب ذلك من انصراف عن النظر إلى الحاضر والتطلع إلى المستقبل ، يضيع من الأمة الحاضر والمستقبل لتكتشف بعد وقت أن تخلفها أصبح حقيقة ، وأنه كان نتيجة طبيعية لوقوفها عند ماضيها والإشادة به دون أن تتقدم إلى الحاضر والمستقبل (صـ ٢٢٧) .

وللكاتب وجهته ـ التي تستغرق معظم هذا الفصل ـ في الإصلاح الثقافي ، ومدارها على تجديد التراث ، والتفتح على ثقافات الأمم الأخرى قديمة وحديثة ومعاصرة ، ونهوض المؤسسات والأجهزة الثقافية الحالية بمسئوليات محددة وبرامج جادة . والحق أننا نرى مع الكاتب الكريم أن الإصلاح الثقافي ، عماد أول لنهضة عربية حقيقية . ولما حاورت الكاتب في رؤيته للمستقبل العربي عامة ، ذكرت أن التفاعل هو قانون التكوين التاريخي العربي ، وأحاوره هنا في وجهته في الإصلاح الثقافي،فأذكر أن التفاعل أيضا هو قانون التكوين الثقافي العربي ، فالشأن واحد هنا وهناك . فللأمة العربية ـ باعتبارها جماعة بشرية صاغتها عوامل تاريخية محددة ـ بناؤها الثقافي الذي يتشكل مواكبا لمراحل تطور التكوين العربي التاريخي ذاته . ومن نافلة القول الإشارة إلى أن مراحل تطور هذا البناء الثقافي هي ذاتها مراحل تطور التكوين التاريخي الاجتماعي للأمة . وبدهي أن هذا التطابق ليس آليا ؛ فثمة استثناءات لامعة ، غير أنها تؤكد القانون ولا تنفيه . أما الإشارة الواجبة ها هنا فهي إلى (التفاعل) كأساس

للتكوين - التاريخي والثقافي - جميعا ؛ فكما اتسع التكوين التاريخي للمجموعات البشرية والمجتمعات والقوميات في المنطقة ، فإن البناء الثقافي قد اتسع لكل موروثات المنطقة وأبنيتها الثقافية . فإذا كانت اللغة العربية والدين الإسلامي عنصرين أولين في هذا التفاعل الثقافي ، فإن البناء الثقافي قد كان - ولايزال - ثمرة لتفاعل هذين العنصرين مع عناصر غنية كثيرة .

إن الثقافة العربية هنا - كما هو الشأن في تكوين الأمة العربية تاريخيا - ليس حاصل جمع تلك العناصر ، إنما هي حاصل التفاعل الخلاق بينها . كذلك فإن الثقافة العربية كما كانت ثمرة التفاعل (الذاتي) بين الموروثات الثقافية في المنطقة التي تعربت ، فثمة جوانب فاعلة في هذه الثقافة هي ثمرات لتفاعل (موضوعي) مع ثقافات الأمم الأخرى . ولم تميز الثقافة العربية في هذا التفاعل الموضوعي بين ثقافات شرقية وأخرى غربية ، فانتظم هذا التفاعل كل التراثات البشرية : التراث اليوناني اللاتيني وتواصله في الثقافات الأوروبية بجنوب أوربا وجنوبها الغربي ، ثم ثقافات أوروبا الوسطى والشمالية زمن الغزو الصليبي ، والحضارات الإفريقية ، وثقافات آسيا وحضاراتها الكبرى ، الفارسية والهندية والصينية . بذا أصبحت الثقافة العربية الإسلامية ، بالتفاعل الذاتي والموضوعي ، ثقافة الإنسانية في العصور الوسيطة .

ولابد من الالتفات إلى جملة من الأمور الصالحة في هذا المقام : أساسها أن الدارس يمكن أن يلمح أن قوة البنية التاريخية للأمة العربية قد تبدت في صحة التفاعل بين العناصر التاريخية الاجتماعية المكونة لهذه البنية ، وفي استقلال هذه الأمة وصحة علاقاتها بغيرها من الأمم ، وأن ضعف هذه البنية العربية قد تبدى في اختلال التوازن في التفاعل الذاتي بين العناصر المكونة ، وفي الانكسار العربي أمام العدوانات الخارجية . ويمكن للدارس أن يلمح الأساس ذاته في التيار الثقافي العربي عبر تطوره الطويل : في مراحل القوة يتبدى الصعود الثقافي فينتفي قهر عنصر من العناصر الثقافية المتفاعلة ذاتيا لغيره من العناصر ، وينتفي قهر ثقافة أجنبية مغايرة للثقافة القومية ، ويتبدى (التأثير) الخلاق للثقافة العربية في غيرها من ثقافات الأمم الأخرى . وفي مراحل الضعف القومي - من جور سياسي ، وتحلل ، ونزوعات انفصالية ، وصراعات إقليمية ، ومن قهر خارجي وغزو أجنبي - يتبدى الخمود الثقافي ؛ ومظاهره جمة : من تغلب واحد

أو أكثر من عناصر التفاعل الذاتي على العناصر الأخرى قهرا ، ومن (تأثر) ناقل بالثقافات الأجنبية يصل إلى هيمنة ثقافة أجنبية مغايرة .

هذه هي البنية الثقافية العربية الثرية ؛ وهي تحتاج في زماننا هذا إلى خطة إصلاح ونهوض . والإصلاح الثقافي أساس كل إصلاح ؛ لأنه قاعدة التغيير العميق والبناء الجديد . إن الإصلاح الثقافي يفسر تاريخ الجماعة ليحدد قانون ماضيها ، وليضيء حقيقة حاضرها ، وليستشرف أفق مستقبلها . إنه بهذا التفسير يصوغ هوية الجماعة ، ويبين دورها في التاريخ البشري ؛ وهي بوعيها بهذا الدور تنهض بمبادرتها في حاضرها ومستقبلها،في عالم اليوم وعالم الغد القريب والبعيد . وتحتاج خطة الإصلاح الثقافي إلى جانبين لازمين : جانب (مفهوي) يتغيا تأصيل المفهومات الأساسية في الوجود البشري (الكون . الوجود . الحياة . الموت . . . إلخ) وفي النشاط البشري (المجتمع . العمل . العلم . الفكر . . . إلخ) وفي العلاقات البشرية (الحق . القانون . . . إلخ) وفي الحياة البشرية (الأسرة . الزواج . . . إلخ) . كما يتغيا تأصيل طرائق ومعايير وقيم التجريب والبحث والتفكير والكشف والتجديد والابتكار . والجانب الثاني (مؤسسي) ، يتغيا جمع الموروث من مَرْوِي ومخطوط ومطبوع ، وفهرسته وتصنيفه ، وتوثيقه وتحقيقه ونشره ، خدمة للدارسين والباحثين والعلماء ، وجمع الماثل الباقي من الآثار ، وتدوين المعلوم عنه ، وصيانته ، وحفظه في مناطق أثرية مخدومة ، ومتاحف منظمة حديثة ، وعمل المعجمات ودوائر المعارف والتواريخ العامة الجامعة للآداب والعلوم والفنون من إبداعات الأمة ، وإتاحة الخوالد الفنية والأدبية من الموروثات الإنسانية الباقية للناس كافة ، وتأسيس المعاهد العلمية الحديثة لتعليم الفنون وتدريب الفنانين ومكافأة المتفوقين من المبدعين ، علماء ومفكرين وفنانين وأدباء .



في "الفكر السيكولوجي المعاصر"

وحوار مع الدكتور حمد المرزوقي

فرج أحمد فرج

أسعدني سعادة بالغة وعي المؤلف وتواضعه عندما قال عن كتابه هذا إنه « مشروع قراءة أكثر منه قراءة منهجية منظمة . . . » . هو إذن باحث شاب شارع في القراءة ، ثم هو يُقدم ـ بعد أن يشرع في القراءة ـ على الكتابة فيما قرأ ، وهو في كتابته هذه أمين متواضع ، ينفي عن عمله أن يكون قراءة منهجية منظمة . . . وهو يقدم له بخلفية لا تخلو من دلالة . . . ذكريات مناقشته أطروحته للدكتوراه (في عام ١٩٨٠) ، وذلك الأثر الذي تركه في نفسه مناقش صلب . . . قال عنه إنه ـ أي المناقش ـ كان يخشى عليه « من أن يتخذ مما حصل عليه من معرفة في هذه البلاد ـ أمريكا ـ مسلمات غير قابلة للحوار » . . . ولعل هذا هو أخطر ما يجب أن يحرص عليه مشتغل بالعلم . . . ليست هناك مسلمات علمية غير قابلة للحوار . ولا شك عندي في أن الباحث قد وعى الدرس ، وكشف عن وعيه هذا في مؤلفه الذي نعرض له الآن . . . ويقول باحثنا « الإنسان العربي يعشق الحوار إملاء . . . يفرض ولا يعرض . . . «ص ٩» باحثا يعشق الحوار بلا إملاء ولكنه يواجه بمن يعشقون الحوار إملاء .

أقول إن الباحث يقرأ ثم يكتب عما يقرأ فلا ينقل عما قرأ ، بل يحاور هذا الذي قرأه دون أن يدع ذلك الذي قرأه يفرض نفسه عليه فرضا . وهذا إنجاز ضخم ، وإن كنت أتمنى أيضا أن يظل الباحث منصفا في الحالين ؛ منصفا لنفسه فيما يقرأ ، ومنصفا أيضا لما يقرأ من نفسه ، فلا يملي هو على ما يقرأ سوابق الرأي . . . والحق حق الباحث على كاتب هذه السطور أن ينبه إلى مواقف انساق فيها فأملى رأيه الشخصي على ما يقرأ . . . وذلك أمر لا مفر منه أيضا ؛

إذ من المحال تصور الحياد الكامل ؛ فنحن نعرف أن الإنسان بما هو إنسان هو نتاج زمانه ومكانه ، ولا وجود له خارج عصره وثقافته . ولكن الوعي بذلك بين المتحاورين هو وحده الأمل في استمرار الحوار حقا وصدقا ، أخذا وعطاءً . . .

والحق أن الدكتور حمد المرزوقي قد أجاد ، فاستطاع في صفحات قليلة من القطع الصغير (١٢٠ صفحة) أن يُطوِّف بالقاريء عبر أمور وقضايا جوهرية تشكل - كما يشير عنوان الكتاب « الفكر السيكولوجي المعاصر » - مجمل المناخ العام لعلم النفس في تياره الأمريكي المعاصر الغالب والتقليدي أيضا . والحق أيضا أن هذا المناخ الذي ينقلنا إليه د . حمد المرزوقي هو مناخ الخمسينيات بل ما قبل الخمسينيات من هذا القرن ؛ وهو مناخ التحليل النفسي في بداياته الأولى ؛ مناخ سيجموند فرويد ، والثنائي المشهور أدلر ويونج ، ثم نفر من رواد المدرسة الثقافية في التحليل النفسي : كارين هورني ، وفروم ، وسوليفان . صحيح أن هذه هي الصورة الكلاسيكية - والقديمة بعض الشيء - للتحليل النفسي . ولعل من حق القاريء العربي أن يبدأ بها وبالتعرف إليها ، حتى يستطيع أن يتابع ما تلاحق ويتلاحق من تطورات هائلة وسريعة . كذلك عرف د . المرزوقي القاريء العربي بالجناح الآخر المقابل لجناح التحليل النفسي ؛ أعني جناح السلوكية .

ولقد طرح الباحث هذين التيارين الكلاسيكيين من خلال طرحه لقضايا أساسية أخرى ، لعلها الأهم ، نعرض لها ونحاورها ونطرح فيها وجهة نظر شخصية بالضرورة ، لعلها هي كذلك تحمل بعضا من تحيز أو انحياز ، أو بعضا من تأثير التجربة الشخصية الطويلة في مضمار علم النفس والإنسانيات بعامة ، التي تمتد عبر أربعة عقود من الزمان .

أولا : العلم والتاريخ :

نذكر للباحث وعيه الواضح بالطبيعة التاريخية للعلم ؛ فالعلم بما هو نشاط إنساني يعكس أحوال الإنسان ؛ يعكس مزاياه ، كما يعكس نقائصه ، كذلك يتسم بالنسبية ، أعني أنه ينسب إلى زمان ومكان ؛ إلى إمكانات عصر ،

وظروف مجتمع وحركة تاريخ . ليس العلم كشفا مجردا يكون من نصيب الموهوبين ، أو المحظوظين. صحيح أنه لابد من الموهبة ومن الجلد ؛ ولا شك أن المصادفة أو الحظ لهما دور في بلوغ فرد بعينه إلى نتيجة محددة ، أو كشف معين ، لكن هذه الموهبة وهذا الحظ لا ينفصلان عن حركة التاريخ وعن إمكانات المجتمع الذي يحتضن هذا الكشف . والحق أن التنظيم والتمويل ، وحركة السوق واحتياجات الصناعة والإنتاج وطبيعة النظام السياسي -هي كلها أطر تنظم حركة العلم بما هو بحث جماعي منظم . ويكفي أن ننظر إلى ما ينفق على بحوث الطبيعة والطب والنبات والوراثة . . إلخ .

العلم إذن ليس جهدا فرديا ، ولا موهبة شخصية ، ولا ضربة حظ ؛ إنه نتاج مزيج عجيب متعدد الأطراف والمصادر . . . صحيح أن الإنسان منذ عهد آدم جبل على حب المعرفة ، حتى إن بعضا من علماء النفس يتحدثون عن « غريزة حب الاستطلاع » ، أو « الدافع » إلى الاكتشاف . . . لكن التنظيم الاجتماعي والمؤسسات والمنظمات القائمة على البحث العلمي أمر لم تعرفه البشرية إلا حديثا ؛ وأعني بقولي « حديثا » عصر الثورة الصناعية ؛ أي العصر الحديث . . . ولعل أبرز النماذج تتمثل في مؤسسات بحوث الفضاء ، التي لا قبل إلا لأكثر الدول ثراء وتقدما وتنظيما ، بالقيام عليها .

لذلك يمتزج في العلم المطلق ، أي الكشف العلمي لقانون الظاهرة موضع الدراسة ، بالنسبي ، أي الظروف والمصالح ، والأهداف والقيم الوطنية والخلقية التي توجه تطبيقاته واستخداماته في مجال قبل مجال ، أو في مجال دون مجال . ولعل الإشارة إلى قوانين السوق ، والعرض والطلب ، تلقي بعض الأضواء على مسار التطبيقات العلمية .

ثانيا : العلم والمجتمع :

إذا كان العلم ظاهرة تاريخية ، أي ظاهرة تخضع للنمو والتطور والتراكم ، فهو بالضرورة أيضا ظاهرة اجتماعية ؛ ونعني بهذا أن حركته وتطبيقاته تخضع لتضاريس المجتمع ولطبقاته الحاكمة . وليس بعيدا عن الذاكرة ما كان سود أمريكا يسمون به العلم أيام التفرقة العنصرية ؛ فقد كانوا يطلقون عليه اسم

« علم الرجل الأبيض » . ولم ننس بعد كيف كان بعض العلماء يزعم أن ذكاء الرجل الأبيض أعلى من ذكاء الرجل الأسود . ولانزال نجد من بيننا ـ دون أن يجانبهم الصواب تماما ـ من يتحدث عن علم غربي أو علم رأسمالي . . . . فإذا كان العلم لا ينفصل عن تاريخه فهو لا ينفصل كذلك عن مجتمعه وعن النظام العام لهذا المجتمع .

وهنا لابد لنا من إشارة إلى « خطأ » شائع ، هو نسبة العلم على نحو مطلق إلى هذا المجتمع وكأنه مجرد تبرير لحاجات هذا المجتمع ومطالب هذا المجتمع .
وهذا الضرب من ضروب التفكير المطلق تطرف ينحرف عن جادة الصواب فنسبة العلم إلى المجتمع لا تفقده كلية صفة العلم . ونحن نجد في علوم الطبيعة النووية وعلوم الكيمياء نموذجين صالحين للاستشهاد . . . فالعلوم النووية علوم حقيقية ، لكن طبيعة التنافس والحروب قدمت تطبيق هذه العلوم في مجالات الدمار الشامل على تطبيقها في مجالات البناء السلمي . وكذلك نجد أن علوم الكيمياء قد استخدمت في مجال الأسلحة الكيميائية أكثر مما تستخدم في مجال محاربة الآفات والأمراض ؛ لكن الكشوف العلمية في مجال الطبيعة النووية وفي مجال الكيمياء كشوف علمية حقيقية ، يمكن ـ كما نأمل ، وكما نرى أحيانا ـ أن توجه إلى مجالات البناء والاستخدام السلمي . ولا شك أن خلاص العالم واستمرار حضارته ، بل مجرد بقائه ، رهن بهذا الاستخدام السلمي . ولنذكر دائما صحة الحكمة القائلة « ما لا يؤخذ كله لا يترك كله » !

فإذا كان هذا هو حال علوم الطبيعة والكيمياء فالأمر أكثر وضوحا في علوم الإنسان . إنها علوم لا شك في طبيعتها العلمية والمنهجية ، لكنها أيضا نسبية ، أي تنسب إلى مكان وإلى زمان ، فتتغير عندما يتغير الزمان ، وتتغير عندما يتغير المكان . . . . ونضيف ـ لنصحح ـ فنقول إن المكان عندنا تعبير مجازي ، المقصود به المكان بمعناه الثقافي الحضاري الاجتماعي الصناعي الاقتصادي . . . لذلك نرى أن مصطلح المجتمع « الغربي » غير دقيق ، ونرى أن الأصوب أن نقول المجتمع الصناعي الرأسمالي ؛ ذلك المجتمع الذي تتغير مواقعه وقياداته . . في بداية الثورة الصناعية احتلت انجلترا موقع القيادة ، ثم بدأت ألمانيا تنافسها . . . وكانت حروب . . . ثم إذا بالولايات المتحدة الأمريكية تأخذ على نحو حاسم مكان الصدارة بعد الحرب العالمية الثانية . ولكننا نجد

الآن دولة منافسة هي اليابان . . . تطارد أمريكا وتسعى إلى التفوق عليها ، بل إن دولا في جنوب شرق آسيا ـ كوريا الجنوبية ومنتجاتها الصناعية والإلكترونية ـ تتفوق على كثير من الدول الأوروبية العريقة . . . الأصوب إذن أن نتحدث عن مجتمع صناعي رأسمالي . . . يتسم بضخامة الإنتاج ؛ بالرفاهية والثراء ؛ باللبرالية والفردية . . . بدرجة هائلة من التنافس الوحشي . إنها منظومة مترابطة العناصر ، الإيجابي منها ـ وفرة الإنتاج وازدهار المعارف والعلوم ـ والسلبي منها ـ العنف والفساد وضراوة التنافس والبطالة وتفكك الأسرة والإدمان ـ غير منفصلين . والحق أن الأمانة العلمية تقتضي منا نظرة متكاملة إلى الوجوه كافة ، الأبيض منها والأسود منها أيضا ، لمعرفة القوانين العلمية التي تحكم هذا الضرب من ضروب الظاهرات الاجتماعية .

ثالثا : علم النفس وقضية السواء والمرض :

ولعل هذه هي الأطروحة الأساسية التي يدور في فلكها اجتهاد الدكتور حمد المرزوقي . . . هذا النوع من الأشكال الاجتماعية ـ الشكل الصناعي الرأسمالي بكل ما له وما أكثر ما له ، وأيضا بالدرجة نفسها بكل ما عليه ، وفي الحق ما أكثر ما عليه كذلك ـ الشكل الاجتماعي التاريخي الذي فجّر الفردية والإبداع والتنافس الفردي الشديد ، وهو طور من أطوار التحول التاريخي العالمي ، وأقول العالمي ، لأنه وإن كان ـ لأسباب تاريخية صرف ، لا يتسع المقام هنا لذكرها ، بل حتى لإيجازها ـ أقول وإن كان هذا التحول التاريخي قد بدأ بأوروبا الغربية : انجلترا أولا ، ثم فرنسا فألمانيا ، ثم بقية غرب أوروبا ، إلا أنه سرعان ما امتد إلى أماكن أخرى من العالم ، ولم تتقدم أمريكا إلى الصدارة ، وهي لا تعدو كونها امتدادا لمهاجري أوروبا الغربية ـ أقول لم تتقدم أمريكا إلى صدارة المجتمعات الصناعية إلا بفضل تفوقها الصناعي على قريناتها الأوروبيات. وها هي ذي اليابان ـ وهي دولة آسيوية ـ تنازع أمريكا الصدارة ، وها هي ذي فهود آسيا ـ وبخاصة كوريا الجنوبية ـ تتقدم بخطى هائلة . وما لنا نذهب بعيدا فنحن جميعا ـ دول العالم الثالث ـ نجمع على أن لا خلاص لنا ، ولا بقاء لنا ، إلا بالتحديث ؛ إلا بتكنولوجيا عصرية ؛ إلا بأرقى ما وصل إليه العلم .

ونحن في عالمنا هذا ـ العالم العربي والشرق الأوسط ـ نعاني وسنعاني في المستقبل عناء شديدا من حاجتين حياتيتين أساسيتين : مصادر جديدة ومستمرة للمياه ، جوفية في البداية ، ثم حتما بعد ذلك إزالة ملوحة مياه البحر ، بكميات هائلة وبتكلفة بسيطة ، ومع المياه نحتاج إلى أرض زراعية مستصلحة ، وببساطة شديدة إلى تحويل رمال صحراواتنا الشاسعة ـ مصر ، ليبيا ، الجزائر ، الجزيرة العربية ـ إلى أرض صالحة للزراعة ، ولا يكون ذلك إلا بأحدث وسائل العلم والتكنولوجيا ، أي بالانخراط في النظام العالمي الحديث ، في عالم العلم والتكنولوجيا . . . وهنا تواجهنا ، كما تواجه العالم كله ، إشكالية هذه التحولات الهائلة والشاملة في علاقة الإنسان بالعالم ، أو ـ ببساطة شديدة ـ بالأرض وبالبيئة . وهنا كذلك ، ومرة أخرى ، تلوح مشكلة إتلاف البيئة وإفقارها وتلويثها ، والعلم والتكنولوجيا لا يمكن أن يبقيا أسيرين داخل دول المنشأ ؛ داخل حدود أوروبا الغربية . لقد انتقلا إلى أمريكا فآسيا ، ولا حياة ولا بقاء لمن يعتزلهما من البلدان والشعوب . ولكن العلم ـ شأنه شأن كل شيء ـ عملة ذات وجهين ؛ وجه يعطي ويبني ووجه يأخذ ويدمر . ولننظر إلى أمل مستقبلي : الطاقة الذرية ما اعظمها وما اخطرها وما اشد آثارها التدميرية عند الخطأ والجهل وسوء الاستخدام ! لا مفر من العلم للحياة ، ثم لا مفر من مزيد من العلم نقوِّم به مخاطر سوء استخدامه . . . وكل هذه أمور معروفة ، وصلتها بموضوعنا ، علم النفس ، هي ما يعنينا .

نحن ننخرط في التنمية والتخطيط والتحديث والتصنيع . . . وها نحن الآن أمام أخطر منتجات العصر ، أعني ثورة « الاتصالات » ؛ وهي ثورة كونية : التليفون ، السلكي ، اللاسلكي ، المحلي ، الدولي . . . ثم ها هو ذا الفاكس . . . نحن أمام الكاميرا ، ثم السينما ، ثم التلفزيون ، ثم الفيديو ، ثم القنوات الفضائية والأقمار الصناعية . نحن نعيش عصر الحاسبات الالكترونية ؛ عصر المعلومات ؛ عصر الجرائد الدولية . لقد صار العالم قرية الكترونية صغيرة . . . هذا عصر جديد جديد لا مفر منه ولا مهرب . ألا ما أعظم مزاياه وما أشد مخاطره ! ولا أطيل ، ولكنني أتذكر كتابا عظيما ـ وقد صار قديما نسبيا ـ وهو كتاب « صدمة المستقبل » ، كتبه مؤلفه ـ إلفين توفلر في الستينيات ـ لينذر ويحذر وينبه ويُعِّد أيضا مجتمعه ـ المجتمع الأمريكي ـ لصدمة مستقبل متسارع الخطى ؛ مستقبل التغييرات الهائلة في مظاهر الحياة كافة ،

ومصاعب التأقلم مع هذه التغيرات والتواؤم معها والتكيف لها . لقد صار هذا هو حال العالم ، وأصبح أمام الإنسان قضية كبرى هي قضية التأقلم ؛ قضية التعايش مع إيقاع هائل من تغيرات شاملة وسريعة . . . لذلك فإنه إذا كان العصر من وجهة نظر العلم هو عصر الثورات المتعاقبة ، فهو من وجهة نظرنا نحن أصحاب العلوم الإنسانية هو عصر الأزمة ؛ الأزمة النفسية الإنسانية ؛ هو عصر « القلق » ؛ عصر الأمراض النفسية ، ومن ثمة لابد يؤدي إلى محاولات لميلاد « علوم إنسانية » ، من بينها العلوم النفسية ، ومن بينها علم النفس والطب النفسي . وليس مصادفة أن تكون من أولى محاولات علمنا الوليد « علم النفس » قياس الذكاء والقدرات العقلية والفروق الفردية ، لأهميتها القصوى في مجال الصناعة والإبداع والتنافس أيضا . وفي بساطة شديدة لقد فجر العصر أزمة ؛ أزمة الانتقال من مجتمع زراعي بسيط هادىء فاضل قوامه التواصل والترابط والتكافل والتعاون ، إلى مجتمع صناعي صاخب يمجد الفردية والحرية والتنافس والإبداع والتغيير ؛ مجتمع يحكمه قانون جديد ، « قانون السوق » ؛ قانون السلعة والعرض والطلب والثروة . لقد كان للأول محاسن هائلة ، كالترابط والتعاون والأمان ؛ وكانت له عيوب هائلة كذلك ، كغياب الفردية والحرية والتنافس والابداع والقدرة على السيطرة على العالم المحيط . وهل ننسى كيف كانت الأوبئة والمجاعات والجفاف مخاطر مهلكة ، لا قبل للإنسان آنذاك بمواجهتها ؟ وجاء الثاني ـ عصر الصناعة ـ ليواجه مشكلات العصر السابق ويقدم لها الحلول ، وليخلق أيضا مشكلاته الخاصة ، كالنمو الهائل للفردية ، والتنافس ، والعنف ، والعزلة ، والشعور القاتل بالوحدة ، وبذلك العَرَض المرضي الخاص جدا (نعم هو خاص جدا ، فهو نتاج النمو العملاق لمجتمع الصناعة ، أعني « الاغتراب » . لذلك تفجرت وتعملقت مشكلات الإدمان والجريمة) . مرة أخرى يقتضي الإنصاف أن نذكر لهذا العصر إنجازاته . يكفي فائض الغذاء ، المتمثل في قمح الولايات المتحدة وكندا وأستراليا وفرنسا ، وفضله على جياع العالم الثالث . ويكفي الإنجازات الطبية . وبكل الحزن والأسف نذكر مع الإنجازات الإخفاقات : مثل تلوث البيئة ، ومخاطر الدمار الشامل ، والأسلحة النووية والجرثومية والكيميائية ، وتجارة السلاح . ومن قلب هذه المحنة تتفجر مشكلة الصحة النفسية والمرض

النفسي ، وتتفجر الجريمة والإدمان والانحراف . . . وعلى استحياء تولد علوم وتتفجر اجتهادات في مجالات الصحة النفسية والمرض النفسي ، ثم تطبيقات جديدة وأسماء جديدة : العلاج النفسي ؛ التحليل النفسي ؛ الإرشاد النفسي ؛ التوجيه النفسي إلخ .

وقد دار الكتاب بعد مقدمات كان حظها من التوفيق كبيرا حول مدرستي علم النفس في الولايات المتحدة الأمريكية كما تعرَّفها الكاتب ، وعلى نحو ما أُتيحت له دراستها . وإذا كان عنوان الكتاب هو « في الفكر السيكولوجي المعاصر » فإننا نذهب إلى أنه « في الفكر السيكولوجي الأنجلوأمريكي ، مع التركيز على المدرسة الأمريكية » ، كما تعرّف عليها الكاتب خلال دراسته بالولايات المتحدة الأمريكية في عقد الثمانينيات ، وإن كانت مصادره تدور حول الخمسينيات أو ما قبلها ، بل إن الصورة التي قدمها للتحليل النفسي هي - والحق يقال - أقرب إلى كلاسيكيات لا التحليل النفسي بل « الفرويدية » في الفكر الأمريكي الكلاسيكي . على أن هذا لا ينقص من قيمة الكتاب ولا يقلل من جهد الكاتب ، وإن كنا نريد أن نضع الجهد الذي قام به المؤلف في سياقه الدقيق .

ولا شك أن فرويد هو مؤسس التحليل النفسي مثلما كان هيبوقراط مؤسس الطب القديم ، وكلود برنارد مؤسس الطب الحديث . لكن الطب الآن حشد هائل من المعارف والحرفيات ، وكيان ضخم من المعارف التي لا تكف يوما واحدا عن التقدم ، والتطور . ويبشر أعلام الطب بكشوف هائلة ستتحقق في مشارف القرن القادم . وبهذا نقصد أن التحليل النفسي تيار فجّره فرويد ، لكن مياهه تواصل التدفق في كل مكان . كان فرويد أول من حاول - في العصر الحديث - أن يقترب - نعم مجرد أن يقترب - من خفايا النفس البشرية . وقد قدم الإنجازات الكثيرة ، ولكن حاصرته قيود الزمان والمكان وإمكانات العصر وطاقة الإنسان المحدودة ، وبقي له أنه أول من حرر فهمنا للظاهرة النفسية من النظر إليها وكأنها امتداد للظاهرات البيولوجية - أعني ظاهرات الحياة العضوية . لقد حاول الاقتراب من الانسان بما هو إنسان ، أعني بما هو ذلك الكائن الذي يأنس إلى الغير ويأنس الغيرُ إليه . الأُنس والمؤانسة ؛ وعلاقة الإنسان بالإنسان الموجودين معا ؛ والطبيعة الاجتماعية الأولية للإنسان ؛

وجدل الآنا ـ الأنا الآخر . . هذا هو المناخ العام الذي فجر فرويد ينابيعه ، وكان من حوله تلامذة ورفاق يأخذونه عنه ويستكنهون تجاربهم الإكلينيكية ـ أي العيادية ـ فيتفقون ويضيفون ويختلفون أيضا . ولعل أشهر الجميع ـ تاريخيا على الأقل ـ هما آدلر ويونج Adler, Jung . أما آدلر فقد شد نظره الصراع ؛ نعم الصراع بمختلف صوره ؛ صراع الصغار مع الكبار وما يتولد عنه من « عقدة نقص » . ولعلنا نذكر أن هذا المصطلح « عقدة النقص » هي ، أشهر مصطلحات آدلر ؛ ومواجهة هذه العقدة يكون « بالتعويض الزائد » . ولعل خير ما يجسد ذلك هو التعبير الشائع « كل ذي عاهة جبار » . ثم هناك صراع الذكر والأنثى ، وهو ما أسماه يونج « بالاحتجاج الذكري » ، وهو يتجسد في ذلك الضرب من النساء اللائي ينزعن إلى المبالغة في طلب المساواة ، بل يتجاوزن ذلك فيرفضن أنوثتهن ، ويزاحمن الرجال فيما يقومون به من أدوار . إنها بتعبير دارج « عقدة الاسترجال » . وقد بالغ آدلر في إبراز دور الصراع والتفوق على حساب توازن البنيان النفسي وتكامل عناصره ؛ على حساب التقارب والتآلف والتواد . أما يونج فكان على نقيضه ؛ فقد أعرض عن التوقف أمام قضايا الحياة اليومية ومقتضياتها وصراعاتها ، وشغف أيما شغف بعلم نفس الأعماق وباللاشعور الجمعي ، وبالرموز الفردية وبالأنماط « الأولية » ، فاتخذ موقفه ـ برغم ما اتسم به من عمق ونفاذ بصيرة ـ ما يشبه المزيج من النزعة الشعرية والصوفية والغيبية . . . والحق أن المقابلة الحادة بين فرويد وزميليه قد صارت « تاريخا » ؛ فقد تجاوز التحليل النفسي هذا الصراع ، واستطاع أن يحقق قدرا من التكامل بتمثله خير ما لدى الثلاثة ، فلا هو يغفل الأعماق الإنسانية ، ولا هو يغفل الصراع والتحدي والتفوق . هذا هو شأن فرويد ورفيقيه ؛ وهو شأن تاريخي ؛ فالواقع أننا لا نجد إلا « المصطلح » الموحد التحليل النفسي ، وجمعيات التحليل النفسي ، ومعاهد التحليل النفسي ، ثم « الاتحاد الدولي » للتحليل النفسي . لقد انصهرت هذه التيارات جميعا . ولقد كانت ـ إذا جاز التعبير ـ تراثا أوروبيا ؛ تراث ما قبل الحرب الثانية . . . ومع نهاية الحرب الثانية وبروز الولايات المتحدة الأمريكية بوصفها القوة العالمية الأولى ينتقل ثقل التحليل النفسي إليها . . . إلى عالم الفردية والقوة والصراع . لذلك يظهر ما اصطلح آنذاك على تسميته « الفرويدية المحدثة » . تظهر كارن هورني وإريك فروم وغيرهما ليكونا تيارا

لا يتغافل عن الأعماق وعن سيكولوجية اللاشعور ، ولكنه يأخذ في حسبانه طبيعة الحياة الاجتماعية والواقع الاجتماعي لما بعد الحرب الثانية . وفي الولايات المتحدة الأمريكية واقع الحرية والفردية والتنافس والصراع ؛ واقع تتراجع فيه القيود التي كانت تكبل حرية الفردية ، وتبرز فيه أيضا مخاطر الحرية ومخاطر الفردية ومخاطر التنافس العدواني الوحشي ومخاطر العزلة والاغتراب . كذلك كان حتما أن تتحول اهتمامات فصائل كثيرة من المحللين النفسيين إلى بنية هذا المجتمع . ولعل أشهر هؤلاء جميعا إريك فروم ؛ فقد قدم تحليلا رائعا ورائدا لطبيعة المجتمع « السِلَعي » ، ودور المجاراة والمحاكاة فى تكوين الشخصية أو قل تشويه الشخصية . كذلك لابد من الإشارة إلى رائد آخر ، لعله أقل منه لمعانا ودونه شهرة ، ولكنه - فيما أرى - أكثر عمقا ؛ إنه إريك إريكسون ؛ فقد قدم تصويرا وتفسيرا أكثر عمقا لعلاقة « الهوية » identity بالمجتمع . كذلك لم يقف فهمه للتحليل النفسي عند حدود السنوات الخمس الأولى ، بل لقد قدم إضافة رائدة لمراحل نمو متواصل ، تبدأ ببداية الحياة ؛ بالعام الأول ، وتمتد بامتدادها . لقد قدم لنا ثماني مراحل ، لعل أهمها أزمة المراهقة ، ثم أزمة الرشد ، ثم أزمة منتصف العمر ؛ فأزمة الشيخوخة . . . . وهي أزمة تزاحم في أهميتها أزمة المراهقة وإن كانت في عكس اتجاهها . فإذا كانت أزمة المراهقة هي أزمة صراع المراهق بين رغبته الارتقائية الصحية في الاستقلال عن والديه من جانب ، ورغبته المناقضة لها في الاستمرار في الاعتماد عليهما من جانب آخر ، فإنه يقابل ذلك صراع مكمل لصراعه ومتناغم معه ؛ إنه صراع يستشعره والداه نفساهما بين الرغبة في تحرره وارتقائه واستقلاله هو نفسه عنهما من جانب ، والرغبة في بقائه معتمدا عليهما ، لما يحققه ذلك لهما هما نفسيهما من شعور بالرضا والإشباع والأهمية . إنه صراع الابن من جانب ، وصراع الوالدين من جانب آخر ، يتناغمان معا ليشكلا لب أزمة « الهوية » في طور المراهقة . أما أزمة نهاية العمر أو الشيخوخة فهي أزمة « قبول » الكبار لاستقلال الصغار عنهما واختلاف مسار حياتهم عن حياة والديهم . إنها أزمة الوحدة والعزلة وقلة الحيلة . ولعل « دور المسنين » تجسيد لهذه الازمة .

* * *

بعد ذلك ينتقل الكاتب إلى التيار الآخر ، تيار المدرسة السلوكية ، ليتناوله لا في إيجاز ، بل في اقتضاب بالغ - من ص ٩٩ إلى ص ١١٦ من كتاب مجموع

صفحاته ١٢١ صفحة . وربما أرجأ الكاتب الحديث المفصل عن المدرسة السلوكية إلى الجزء الثاني الذي وعد به من كتابه هذا . ومع ذلك فالحق - فيما أرى - أن التيار السلوكي بأسره تيار أنجلوأمريكي خالص ، لا يكون له حظوة خارج إنجلترا وأمريكا ، بل إنه يتراجع - ابتداء من الثمانيات ، وبخاصة في التسعينيات - في أمريكا نفسها لتحل محله تدريجا تيارات أكثر ابتعادا عن النزعة الاختزالية ، لا البيولوجية فحسب ، بل الاختزالية الحيوانية ؛ فالحق أن السلوكية تقوم على إهدار ما هو إنساني - اللغة - إهدارا كاملا . إن النبع الذي استمدت منه السلوكية انطلاقها هو تجارب الحيوان ، وإن مفهوم المثير والاستجابة وإجراء التجارب على الكلاب ثم القطط وأخيرا الفئران ، أمور لا صلة لها بحال من الأحوال بالإنسان بما هو إنساني ؛ بما هو كائن يختلف عن الحيوان اختلافا كيفيا . إن رد الأعلى - الطبيعة الكيفية الإنسانية - إلى الأدنى - الطبيعة الحيوانية - لهو إهدار للمنطق لا يمكن قبوله .

الرأي السائد الآن بين الجميع هو رفض هذه الاختزالية الدارونية ؛ تلك الاختزالية التي تذهب إلى أن لا شيء في الانسان لا وجود له عند الحيوان . والحق أن لدى الانسان ما لا وجود له بحال من الاحوال لدى جميع ما دونه من صنوف الحيوان ؛ فلديه بنية العقل بما هي نشاط كيفي رمزي ، في حين لا يتجاوز النشاط العقلي لدى صنوف الحيوان جميعها المستوى الإشاري - أي مستوى الفعل المنعكس الشرطي . ومن هنا فإن النشاط الفعلي الحيواني نشاط إشاري ؛ نشاط حسي ، يتعامل مع الأشياء الحاضرة Present ؛ أما النشاط العقلي الإنساني فيتجاوز ذلك إلى مستوى آخر كيفي ؛ هو النشاط الرمزي . ولقد تميز النصف الثاني من هذا القرن بتلك الطفرة الهائلة في دراسة اللغة ، بما هي كلام وكتابة وقراءة ؛ اللغة أو قل اللغات التي تقبل جميعها ترجمة بعضها إلى بعض . لدى الحيوان أصوات إشارية ، صيحة ألم ، أو جوع ، أو نداء جنس . وعالم الحيوان هو عالم الحواس والأحاسيس ؛ أما عالم الإنسان فهو عالم « الوعي » ، أو قل بعبارة هيجلية أدق : عالم الوعي الذاتي .

ولعل هذه هي الطفرة ، وهذا هو المدخل ، إلى فهم أعمق ، ومعرفة أشمل بالظاهرة الإنسانية . وإذا كانت اللغة بما هي نشاط رمزي يمكّن الإنسان من إقامة علاقة وسيطة بينه وبين نفسه ، وبينه وبين الآخرين ، وبينه وبين العالم ، فإن اللغة « استحضار » representation للأشياء في غيابها . . . وهل يمكن

تصور إنسان أو حياة إنسانية أو وجود إنساني أو عالم إنساني أو نشاط إنساني إنتاجي دون لغة ؟ ها نحن إذن أمام فهم جديد للوجود الإنساني في العالم وفي حضرة الآخرين . وبذا تكتمل حلقات فهمنا الأعمق للإنسان بما هو حيوان عاقل ، أي صاحب لغة بالمعنى الحق الكامل الشامل ، وبما هو حيوان اجتماعي لا وجود له إلا في حضرة الغير ؛ فما اللغة إلا خطاب يتجه به « الأنا » إلى « الآخر » . وبعبارة أخرى ، إذا كان من الممكن للكلب أو الثور أو الحمار أو الطير أن يعيش ـ بين البشر ـ بعيدا عن أفراد نوعه دون أن يهلك فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي لا حياة له خارج أفراد نوعه . إذن فحاجة الانسان إلى الانسان حاجة أساسية . إن الانسان حيوان عاقل بقدر ما هو حيوان « اجتماعي » . وهو كذلك وبالدرجة نفسها حيوان « منتج » . إنه يعيش في العالم ويخضع للطبيعة ، يحصل منها على شرابه وغذائه ، لكنه لا يحصل عليه مباشرة ـ شأن الأرنب أو الذئب ـ بل لابد له من نشاط « نوعي » ، أي نشاط خاص بالنوع البشري ، مقصور عليه وحده . هذا النشاط هو العمل الاجتماعي المنتج : الصيد ، الرعي ، الزراعة ، الصناعة . ولعل النموذج المباشر البسيط لذلك هو الطهي ؛ فالإنسان وحده « يعد » طعامه . الإنسان هو الثلاثة معا ، العاقل ، الاجتماعي ، المنتج . هذه هي أضلاع المثلث الذي يشكل ماهية الإنسان ؛ تلك الماهية التي بغيرها لا يكون الإنسان . وتتحدد معالم بنية شخصيته من خلال تاريخه الفردي والاجتماعي والقومي ، ومن خلال وجوده في حضرة الآخرين ، ومن خلال حركة تاريخية شاملة ، إطارها الشامل عالم الوجود الإنساني . وداخل هذا الوجود المحيط تضيق الحلقات وتصغر ؛ حلقة للنوع وحلقة للعرق ، وحلقة للعقيدة ، وحلقة للقومية ، وحلقة للثقافة وحلقة للأسرة ، حتى تلك الحلقة المركزية ، الحلقة النواة إذا جاز القول ، هذه هي حلقة « الذات » الشخصية أو الوعي الذاتي ، تأخذ من الجميع وتتشكل تحت تأثير الجميع ، وتحتفظ بالرغم من ذلك بقدر من الاستقلال الذاتي . كذلك كانت الإرادة وكانت المسئولية الفردية ؛ ولذلك كان الثواب والعقاب ، وكان الخير والشر أيضا .

* * *

ونوجز كل ما سبق ونطلق لتأملاتنا العنان . إن علم النفس رافد من بين روافد عدة من تلك الكوكبة التي نطلق عليها علوم الإنسان أو الإنسانيات .

ولعلها الشكل الحديث لِهَمٍّ قديم قدم الإنسان نفسه ؛ هم الإنشغال بالذات ، وبالغير ، وبالأشياء ، وطلبا للفهم ، وسعيا إلى اختيار السبيل القويم . وقد كان للدين والعقيدة فضل الريادة ، ثم أسهمت الحكمة والآداب ، وكل وسائل التربية والإعداد والتقويم . ولعل الثورة الصناعية ، وميلاد النظام الحديث والعالم الحديث ؛ عالم العلم والسوق والسلع والتجارة ؛ عالم الفردية والتنافس ، قد دفع الإنسان إلى أن يجعل من نفسه ومن وجوده في العالم موضعا للدراسة . لذلك كانت دراسة القدرات والذكاء ضرورة اقتضتها احتياجات الصناعة والنشاط الصناعي الإنتاجي . ولذلك أيضا كانت دراسات الشخصية وقياسها ضرورة اقتضتها احتياجات الإنتاج . وأيضا كان ميلاد الأزمات الشخصية ، والأمراض العقلية والنفسية ، ومختلف أشكال الجريمة والانحراف والإدمان والفساد هي المحركات الدافعة إلى ميلاد تلك العلوم الحديثة ؛ علوم الطب النفسي والعلاج النفسي والإرشاد النفسي والتوجيه النفسي . . وها هي ذي بلادنا تخطط للانخراط في هذه الثورة الكونية ؛ ثورة العلم والتكنولوجيا ؛ ثورة المعلومات والاتصالات . لهذا كله لابد لنا من تلك العلوم التي ستساعدنا على تحقيق « الوقاية » أولا ، ثم العلاج بعد ذلك عندما يفلت البعض من الإجراءات الوقائية . ولن يتحقق لنا ذلك على الوجه الأكمل إلا بالدراسة المبدعة لظروفنا الخاصة ، فلا يجوز في العلم النقل ، بل لابد من الفهم والإضافة والتطوير والتعديل من أجل غد أفضل ، نرسمه نحن أنفسنا ولأنفسنا .

وفي النهاية أقول : هكذا كان الكتاب الذي شئنا أن نعرض له هنا طريقا لتلمس المعرفة الواعية والواعدة والناقدة .



فلسفة المجاز بين البلاغة والفكر الحديث

للدكتور لطفي عبدالبديع

عرض وتحليل :
عاطف جودة نصر

يدور كتاب « فلسفة المجاز » على ثلاثة أبواب وثمانية فصول ، الباب الأول : « أزمة الحقيقة والمجاز » ؛ ويتألف من فصلين ؛ الأول « حدود الحقيقة والمجاز » ، والثاني « التأويل والتعطيل » . وموضوع الباب الثاني « الوضع اللغوي » ، وينحل إلى أربعة فصول ، عالج المؤلف فيها على التوالي : « التوقيف والإصطلاح » ، « وقضية المناسبة بين اللفظ والمعنى » ، و « التخصيص في الوضع » ، « وما يثار حول اللغة من تصورات الإمكان والاشتراك والتضاد » . أما الباب الثالث فعنوانه « مصير الحقيقة والمجاز » ؛ ويتألف من فصلين ، عالج المؤلف فيهما « قضية المجاز بين الأدب والمبالغة » ، « وقضية الحقيقة والمعارض العقلى » .

وقد بيّن المؤلف في الفصل الذي عقده عن حدود الحقيقة والمجاز ، كيف يمكن ربط هذه الحدود بما أطلق عليه في التراث « العلم اليقيني » ؛ وهو علم تأتّى له القدماء في سياق المنطق وما يتصل به من تركيب للحدود ، يعوّل فيه على الجنس القريب والفصل النوعي ، وتدليل يقتضيه نظر العقل مبناه على القياس .

وانتقل المؤلف بعد الكشف عن هذه البنية المنطقية إلى مناقشة جملة من التعريفات المأثورة ، تستند إلى ثُلاث المنطق والبلاغة والجدل ، كما هو بيّن في كلام عبدالقاهر في الأسرار ، والسعد التفتازاني في المطول ، وابن جني في الخصائص ، وفيما نقل السيوطي في المزهر ، وفي متون كتب المنطق وعلم الكلام ، وماذُوّن من حواشٍ وتعليقات .

والأصل في مشكلة الحدود المسوقة للحقيقة والمجاز ، يرجع إلى التعريفات ، وأشهرها ما ساق عبدالقاهر في تعريف الحقيقة بأنها « كل كلمة

أريد بها ما وقعت له في وضع واضع وقوعا لا يستند فيه إلى غيره » . أما المجاز « فكل كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة بين الثاني والأول » .

وقد ذهب المؤلف ، وهو محق فيما ذهب إليه ، إلى أن المسائل التي أثارها الجرجاني في هذا الحد ، ظلت تنزع بالبلاغيين إلى تقييدات أثقلت كاهل الحقيقة والمجاز . ومن البيّن دوران هذا الحد على فكرتي الوضع والتقديم ، وما بينهما من تضمن واقتضاء . وإنما قدموا الحقيقة لأنها كالأصل للمجاز ، وهي ذات الشيء اللازمة له وماهيته . ولا يخفى أن استعمال اللفظ فيما لم يوضع له فرعُ صحة استعماله فيما وضع له . وفي حين يتوقف المجاز من جهة أنه خلاف الأصل على الوضع الأول والمناسبة والنقل ، تتوقف الحقيقة على الوضع من بين الثلاثة . ومعنى الأصل عندهم إما الغالب وإما الدليل . عند هذا الحد من السياق يتساءل المؤلف : هل نجت الحقيقة من النقل الذي ظلوا يلاحقون به المجاز ؟ وقد أجاب عن هذا التساؤل بالسلب ، مستندا إلى ما نقل عن « البزدوي » ؛ وذلك أن ظاهر صنيعهم في تصور الحقيقة يؤخذ منه أنها نقل أيضا ، « نقل اللفظ أولا إلى الاعتقاد المطابق للواقع ، لأنه بالثبوت من غيره ، ثم نقل منه إلى القول المطابق لذلك الاعتقاد ، ثم نقل منه إلى اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي » .

وبسط المؤلف في هذا الفصل مذهب ابن جني في الخصائص، الذي ذهب فيه إلى أن أكثر اللغة ، متى تؤمل مجاز لا حقيقة ؛ فقولهم « قام زيد » مجاز من باب وضع الكل موضع البعض للاتساع والمبالغة ، وتشبيه القليل بالكثير . ذلك أن في الفعل « قام » دلالة على معنى هو جنس القيام الذي يطلق ويراد به جنس من الفعل دال على جميع القيام ، مما لايتحقق؛ إذ كان من القائم نوع من القيام لا القيام كله من حيث إطلاقه وعمومه . ويلحق بما سبق قولنا « خرجت فإذا الأسد» ؛ فتعريفه تعريف الجنس الذي يطلق بعموم وليس الأمر كذلك ؛ إذ واحد من هذا الجنس .

بهذا المدخل ولج المؤلف في صميم الأزمة ، وكشف عن ضرب من التفكير اللغوي عند العرب ، كان من شأنه أن زلزل مبدأ الحقيقة . وانتهى إلى بيان مذهب بعض القدماء في أن الفرق بين الحقيقة والمجاز لا يعلم من جهة العقل

ولا السمع ، وإنما يعلم بالرجوع إلى أهل اللغة . وقد قيل نظير ذلك في المجاز على حد اشتراط السماع في كل فرد من أفراده . وانتهى المؤلف من هذا العرض إلى أن ما توصف به الحقيقة من ثبات ولزوم ، وما يوصف به المجاز من نقل ، يقتضي جمود الحقيقة لثباتها ، وسيلانَ المجاز لانتقاله ، على نحو يتنافى وطبيعة الظاهرة اللغوية التي تقوم على الصيرورة والتجدد ومجاذبة المعاني .

ومثلما ذهب ابن جني إلى أن اللغة كلها مجاز ، ذهب أبو إسحق الإسفراييني إلى أن لغة العرب لا مجاز فيها ، لاقتضاء المجاز منقولا عنه متقدما ، ومنقولا إليه متأخرا ، وليس في لغة العرب تقديم وتأخير . وقد نطقوا بالحقيقة والمجاز على وجه واحد ، على نحو ينتفي معه التحكم . وبعد أن فرغ المؤلف من بسط الخلاف ، عدل إلى بيان ما يسمى بالواسطة بين الحقيقة والمجاز ؛ وهو عنده قول لا يعدله في الغرابة إلا القول بمجاز المجاز . وانتقل السياق بعد ذلك إلى بيان إنكار الظاهرية ونفر من الشافعية والمالكية لوقوع المجاز في القرآن ، استنادا إلى أنه صنو الكذب ، وأن المتكلم لا يروغ إليه إلا إذا ضاقت به الحقيقة ؛ وهذا كله محال على القرآن وعلى الله .

ولم يفت المؤلف الإشارة إلى أن القدماء ميزوا بين الحقيقة العرفية والحقيقة الشرعية ، مع اختلاف بينهم في الحقائق الشرعية ؛ ففي حين اتفق الأشعرية على بقائها في الدلالة على معانيها اللغوية ، ذهب أئمة الزيدية وجمهور المعتزلة إلى مقولة النقل بالشرع إلى معان أخر تعفّي على المعاني اللغوية .

وخلص المؤلف في نهاية الفصل إلى بيان وجوه الخلاف التي اعترت مفهومات الحقيقة والمجاز عند البلاغيين والمتكلمين والأصوليين . ومرد هذا الخلاف عنده إلى إغفال ما في الألفاظ من لحظات الدلالة المتباينة ، والفصل بين المعاني الحقيقية والمعاني المجازية .

ومآل هذا المنحى عنده إلى التأثر بالتيارات الفكرية واللغوية التي بلغت مداها الأوسع في بيئات المتكلمين منذ وقت مبكر في الحياة الإسلامية .

وينقلنا المؤلف في الفصل الثاني إلى مشكلات جدلية كلامية تتعلق بالحقيقة والمجاز ، وتمت بأسباب للتأويل والتعطيل في سياق الآيات القرآنية المتعلقة بالصفات ، كالاستواء ، في قوله تعالى « الرحمن على العرش استوى » ، والوجه في قوله « كل شيء هالك إلا وجهه » ، واليد والفوقية في قوله « يد الله

فوق أيديهم » ، وأمثال ذلك مما يدخل في المتشابه .
أما السلف وأهل الحديث فعلى الايمان بها وتفويض المعنى المراد لله مع تنزيهه عن حقيقتها ، ومن عداهم يفتحون باب التأويل . وقد أحال المؤلف في سياق ذكر المتشابه إلى الآية من سورة آل عمران « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذَّكر إلا أولو الألباب » . وبسط الآراء المتعددة في واو « والراسخون » وهل هي للعطف أو للاستئناف على نحو ما هو مثبت في كتب التفسير مبسوطا في الخلاف النحوي .

وأفضى بالمؤلف هذا السياق إلى وقفة نقدية مع علم الكلام والجدل ، وما نشأ فيه من اختلاف الفرق عند الاستظهار بالأدلة ، بحيث ترامت مباحث هذا العلم إلى الميتافيزيقا ، متجاوزا حدود ما جاء به الشرع ، وما تقتضيه الفطرة . وراح المؤلف بهذه المناسبة ينقض ما يقال من أن الإسلاميين ليس لهم من علم الكلام إلا صياغته في قوالب الفلسفة اليونانية ، مستدلا في نقضه بشهادة التاريخ وبصنيع الصحابة والتابعين . ولدى هذا الوصيد قرر المؤلف أوجه الخلاف بين سبيل السلف وسبيل المتكلمين ؛ بين المعرفة الإجمالية الحية التي تحتضن الكلمة الإلهية ، والمعرفة العقلية التي تعول على القياس والأدلة والبرهان .

وفي عرض قضية التأويل حمل المؤلف على المعتزلة ، واستأنس بآراء ابن تيمية والبغدادي وأبي عبيدة والغزالي وابن رشد والتفتازاني ، وربط بحث التأويل والتعطيل بمبحث الحقيقة والمجاز . أما ابن تيمية فمذهبه وقوع الاشتراك في ألفاظ التنزيه والتشبيه ، مما يرد إلى اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم . ومذهب البغدادي في الفرق بين الفِرَق ، أن المعتزلة فتحوا باب التأويل جريا منهم على مذهبهم في نفي الصفات عن الله . ومذهب أبي عبيدة معمر بن المثنى في مقدمة كتابه « مجازات القرآن » أن في الكتاب الكريم مثل الذي في الكلام العربي من وجوه الإعراب ومن الغريب والمعاني ، وأن السلف لم يسألوا عن المتشابه لجريانه على سنن كلامهم من الوجوه والتلخيص .

ويستشعر القاريء ، أن المؤلف يصادر على مذهب المتأولين ؛ وهو يعزو

هذه المصادرة إلى أن التأويل يخمد جذوة التوتر الذي يقتضيه الوحي الذي يكشف عن وجود إنساني يعي كلمة السماء في سياق ما تقتضيه الصفات الإلٓهية ، ويقيس الكلمة بمعيار هذه الصفات لا بمقياس المعقول والمحسوس . ولا خفاء في أن التأويل يصرف الألفاظ عن حقيقتها السماوية بعد الإيمان بها ، ويخرجها مخرج الألفاظ البشرية المحدودة بالزمان والمكان ، فضلا عن أنه يبطل الشريعة ، ويثير الشكوك في كثير من نصوصها . وقد بسط المؤلف الحديث عن تنزيه الباريء ، وأحال في ذلك على ما اقتبس من ابن رشد في « الكشف عن مناهج الأدلة » ، وذهب فيه إلى أن الجسمية في حق الباريء لا وجه لتأتيها في الذهن إلا بما يقابلها من التعطيل الذي أفضى إليه مذهب المعتزلة .

وفي هذا الفصل الذي أشرب طابعا كلاميا ، تشقيق جدلي واسع على طريقة المتكلمين في بسط ما يثيرون من تصورات ومشكلات تتعلق بالصفات الإلٓهية ، وهل هي عين الذات أو زائدة عليها . وبعد أن استأنس المؤلف بابن رشد مرة أخرى ، انتهى إلى تقرير أن هذه المسألة بدعة نشأت في الإسلام لا وجه لها في العربية ، وختم هذا الفصل بإثارة ما قاله المتكلمون ، أشاعرة ومعتزلة ، بصدد الكلام الإلٓهي وهل هو قديم أو حادث . والظاهر من كلامه أنه ربط هذا الخلاف بقضية اللفظ والمعنى ، ونعى على المعتزلة مذهبهم في تجريد المعاني ، وحمل ما خالف أصلا من أصولهم على المجاز صرفا له عن الظاهر ، وهو مذهب أفضى بهم إلى أن انتزعوا من الألفاظ كيانها ، وعفّوا على آثارها المحسوسة ، وجعلوا من كل إسناد لغوي حكما عقليا آلت معه اللغة إلى أشباح . وكان للمعتزلة عند المؤلف تأثير واسع على البلاغيين ، بحيث بدأت البلاغة حيث انتهى علم الكلام .

وفي الفصل الأول من الباب الثاني عالج المؤلف « قضية الوضع اللغوي بين التوقيف والاصطلاح » ؛ وهي قضية أثارها علماء العربية وفقهاؤها . ولا يعدم القاريء وجودها عند الأصوليين والمتكلمين . ويتعلق السؤال الجوهري في هذا السياق بأصل اللغة ، وهل هي توقيف من الله ، أو أن أصلها التواطؤ والمواضعة والاصطلاح من قبل المتكلمين .

وقد بسط السيوطي في المزهر النقول والآراء الخاصة بهذا المبحث وما فيه من أوجه الخلاف ، واتبع المؤلف في معالجة هذه القضية ما اتبعه في سائر القضايا

فهو يعرض آراء القدماء ثم يناقشها ، ويبين مناحي القوة ومناحي التهافت فيها ، منتهيا إلى لمحات ذكية ، وتحليلات عميقة من شأنها أن توفر نظرة نقدية تضع التراث في نور رؤية جديدة .

على هذا النحو مضى المؤلف يعرض آراء الأشعري والجويني والإسفراييني والرازي والسبكي وابن الحاجب وابن فارس وابن جني ، وأضرابهم من اللغويين والأصوليين والمتكلمين ، واستأنس بمذاهب المفسرين في الوقوف على معنى قوله تعالى « وعلم آدم الأسماء كلها ».

ومذهب المؤلف في نقد هذه القضية ، أن التجريد كان آفة الاصطلاح كما كان آفة التوقيف ، وكلاهما لا ينفك عن المعنى الذي استقر عليه الوجود في الفكر الإسلامي . ومع هذه اللمحة الأنطولوجية ، التي تربط القضية بجذور تمتد في تربة علم الوجود ، ينتهي المؤلف إلى أن اللغة من حيث هي معجزة ، عمل من أعمال الوعي الذي يحتضن الحقيقة ، ويدخل معها في علاقة ديالكتيكية يقيم فيها ذاته ؛ إذ لا وجود للأشياء قبل الأسماء ؛ لأن الأسماء مما يتعاطاه الإنسان ليفرق بها بين المعاني ، ويلج بها في أسرار الوجود.وفي نهاية هذا الفصل يتجلى موقف المؤلف من القضية المطروحة في شكل مصادرة على مذهب الاصطلاح ، لما يفضي إليه من ثبات اللفظ المشار به للشيء المدلول عليه ، مع أن ألفاظ اللغة ليس فيها هذا الثبات ، لقيامها على الانتقال والتحول بين الأشياء تبعا للمعاني التي يضفيها عليها الإنسان .

وفي الفصل الثاني من الباب الثاني درس المؤلف قضية المناسبة بين اللفظ والمعنى ، ومذهب عباد بن سليمان الصيمري من معتزلة البصرة . وتتجلى في هذا الفصل وفقا لعرض المؤلف ، البنية التراثية التي تضم أمشاجا من المنطق والجدل واللغة والبلاغة ، في شكل حديث عن التخصيص والوضع والمناسبة ، وعما هو ذاتي وما هو عرضي ، وبطلان الملزوم لبطلان اللازم ، والمجاز والقرينة ، وغير ذلك من قضايا الأضداد اللغوية ، ونظرية ابن جني في إمساس الألفاظ أشباه المعاني .

ويقرر عباد في مذهبه ما بين اللفظ ومدلوله من مناسبة طبيعية تقتضي التخصيص . وكان طبيعيا أن يسلم تقرير هذا المذهب إلى ذكر ما سمّاه ابن جني إمساس الألفاظ أشباه المعاني ؛ وهو مذهب نبه عليه الخليل وسيبويه ، وضربا

له الأمثلة من اللغة ، وفسّر السكاكي قدرا منه بالإحالة في تقريره على ما للحروف في أنفسها من خواص ، كالجهر والهمس والشدة والرخاوة . وقد خلص المؤلف من بعدُ إلى نقد هذا المذهب ، معولا على عدم اطراده في جميع الألفاظ وإن جرى في بعضها .

ونبه المؤلف إلى ما وقع فيه من تأولوا كلام عباد من لبس ، كالسكاكي والسيوطي ، وصحح مغزى المذهب بأن اللفظ بذاته ليس واضعا وإنما هو موجب للتخصيص الذي يقتضي مخصصا . ثم ساق المؤلف ردود المحققين الذين أبطلوا قول عباد من ثلاثة وجوه . ذلك أن دلالة اللفظ على المعنى لو كانت ذاتية ، لما اختلفت اللغات باختلاف الأمم . هذا هو الوجه الأول ؛ والوجه الثاني امتناع جعل اللفظ بواسطة القرينة دالا على المعنى المجازي دون الحقيقي ؛ لأن ما بالذات لا يزول بالغير . والوجه الثالث امتناع نقل اللفظ من معنى إلى معنى ، كما هو الحال في الأعلام المنقولة ، وامتناع وضع المشترك اللفظي بين المتنافيات ، كالناهل للعطشان والريان ، وبين المتضادات كالجون للأبيض والأسود . وتحقق هذه الوجوه مثبت أن الألفاظ لا تدل بذواتها على المعاني ، وكل ما هنالك أنها توجب التخصيص .

وقد أفضى السياق بالمؤلف إلى أن يعقد الفصل الثالث من الباب الثاني لمناقشة قضية التخصيص في الوضع . ومن العرض الذي اتبعه المؤلف في هذا لفصل ، يشعر القاريء بأنه يتنفس في جو المنطق اليوناني الصوري ، على حد ما وضع القدماء له من شروح وحواشٍ ومتون وتعليقات ، ويتبيّن له كيف امتد تأثير المنطق إلى البلاغة .

وقد ابتدأ المؤلف هذا الفصل بسوق الحد الذي أورده التاج السبكي للوضع ، ثم شرع في مناقشته وتحليله ، منطلقا من مفهومات علم اللغة الحديث ، ومنميا فكرة القصد بمغزاها الفينومينولوجي المرتبط بالتعبير والإفهام والإيصال . وهو في عرضه النقدي لايفتأ يلح على ملمح من ملامح الثقافة التراثية ، يتمثل في النزوع إلى التجريد الذي من شأنه تمزيق الواقع الفكري واللغوي ، والانتهاء بهما إلى ضرب من آلية الدلالة .

وقد أخذ المؤلف يناقش حد الوضع الذي أورده عن التاج السبكي وهو قوله « إنه تخصيص الشيء بالشيء ، بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثاني » . هذا

عن مطلق الوضع ، أما وضع اللفظ « فهو تعيينه للدلالة على معنى بنفسه » . وأورد المؤلف ما دار حول هذا التعريف من جدل ساقه السيوطي في المزهر ؛ وهو جدل يتصل بالمفرد والمركب ، وهل الوضع موقوف على المفرد ، أو أنه يشمل التراكيب ؛ وهل دلالة المركبات على معناها التركيبي بالعقل أو بالوضع ، لتوقف المركبات على معرفة مفرداتها التي تستفاد من جهة الوضع .

ويتمثل موقف المؤلف النقدي الصارم من هذه الأفكار في أن للفظ المفرد سيطرة على القدماء أفضت إلى تصلب الألفاظ ، وإلى أن قطع عليها طريق الصيرورة والحياة في سبيل تعقل المعاني والمفهومات . وفنّد المؤلف مذهب المعاني المطلقة التي لا تغني شيئا في الأدب ، لاهتمامه بالمعاني المتعينة المتميزة السمات ، وأعلن في جرأة أن المعاني العقلية كانت ومازالت آفة البلاغة العربية ، بحيث لم يبق من بنيتها إلا أنقاض متناثرة .

وأسلمت هذه التجريدات المنطقية البلاغيين وغيرهم إلى بسط قضية المجاز على نحو يختلط فيه النظر المنطقي بالنظر البلاغي . وتطرق المؤلف في سياق هذا الفصل ، وهو أطول الفصول وأكثرها تعقيدا وتشقيقا للمماحكات ، إلى مسألتين ؛ مسألة الحرف بمعناه اللغوي والنحوي ، ومسألة القرينة بمعناها البلاغي .

والأصل في مسألة الحرف نظرية الوضع عند القدماء ، وما تقتضيه من دال هو الموضوع ، ومدلول هو الموضوع له ، وتعيين الدال بإزاء المدلول . وقد آل نظر القدماء في الحرف إلى خروج وضعه ، لأنه لا يدل على معناه بنفسه ، وإنما بغيره ، فكيف تأتى له أن يدل بنفسه ؟ .

في الإجابة عن هذا السؤال ذكر المؤلف كلاما للسعد لم يلبث أن أورد عليه الشكوك ، كما ساق كلاما للرضى مبناه على أن الحرف ما دل بنفسه على معنى ثابت في غيره . وآفة القدماء في هذا المبحث آفتهم في غيره ؛ وهي آفة الوقوف عند حد اللفظ المفرد ، وحقيقة الأمر أن اللفظ لا معنى له إلا بغيره من معاني الألفاظ الأخرى ؛ وهذا ما ينبيء بأن مذهب القدماء قائم على التجريد والتبعيض اللذين لا وجود لهما في عالم المقال . والفصل المتعسف بين المعنى المفرد لمدلول اللفظ والمعنى المركب الحاصل من مجموع الألفاظ مع ما بينهما من تلازم

ملحوظ . وهذا مما فطن إليه عبدالقاهر وسماه النظم ، أخذاً له من معاني النحو . غير أن الوضع وما أدى إليه من تخصيص الألفاظ بمعان مفردة ، ظل حجر عثرة في سبيل النظم ، وكانت البلاغة العربية ضحية التردد الناشيء عن الازدواج . وناقش المؤلف مرة أخرى مقولة القصد عند القدماء ، وانتهى إلى أن القصد عندهم غير منتج ، لأنهم اجتلبوه ليكون محلا لصلاحية الحكم عليه ؛ أما القصد بمعناه الظواهري الخصب فهو أن نرى في الشيء أمرا يغاير المعهود منه ، بحيث نضفي عليه معنى جديدا مترتبا على التوجه إليه .

لقد أفضت بالقدماء المعاني المفردة إلى أن صارت الحقيقة اللغوية تابعة لتحصيل الغاية العقلية وما تقتضيه من واضع يلاحظ ما بين اللفظ والمعنى من أحوال ، منها خصوص اللفظ في الأعلام ، وخصوصه لعموم المعنى الكلي المقول على الكثرة ، نحو رجل وفرس ، وعموم اللفظ لخصوص المعنى كما في وضع الهيئات . وأنحى المؤلف على هذه التصورات بالنقد ، وقلب كثيرا منها رأسا على عقب ، محيلا على ما أسماه حياة الكلمات التي لا تفني في الكلية ، ولا تقتصر على الجزئية ، إذ فناؤها في الكلية مفض إلى تلاشي المعاني ، واقتصارها على الجزئية مسلم إلى أن تضيق عن الدلالات المتجددة على الآنات ، ولا وجه للتقابل المنطقي بينهما في اللغة ، لأنه ليس من طبيعتها .

أما مسألة القرينة فتعزي في التراث إلى وضع تحقيقي وآخر تأويلي . ويختص التحقيقي بالحقيقة ، ويرجع التأويلي إلى ما كانت الدلالة منه بواسطة القرينة ، وهو مختص بالمجاز وما يجري مجراه . وليس التأويلي عند القدماء بوضع حقيقة ؛ إذ اللفظ متى أطلق انصرف معناه إلى الحقيقي . ويقتضي التأويل اصطلاح الوضع من جهة كونه جعل الشيء دالاً على آخر ، إما بنفسه وإما بقرينة .

وفي هذا السياق تشقيق وتجزيء متسع لدى القدماء ، دلل المؤلف عليه بنقول من كلام السعد وكلام العصام ومفتاح السكاكي وما دون عليه من شروح وتعليقات . وقد اتبع المؤلف في معالجة هذه القضية ما اتبعه في غيرها ، مؤسسا منهجا يبسط القضايا عند القدماء في تركيبها الخماسي الذي يضم اللغة والجدل والمنطق والبلاغة والأصول ، ويورد ما دار حولها من خلاف وتنازع في الآراء والتصورات ، ويكشف عن أوجه القصور ومناحي الضعف ومناط التهافت في

الآراء والحجج ، معارضا إياها بالكشوف اللغوية والبلاغية الحديثة ، غير مغفل تشخيص الروح العربية الإسلامية التي أفرزت هذه التصورات ، وتحديد سماتها الجوهرية في مجالات المعرفة والوجود .

من ثم اهتدى المؤلف إلى مأزق التضارب عند القدماء بين التعيين والقرينة ، وإلى تحول قضية المجاز إلى قياس بواسطة ما راغوا إليه من تصورات المعنى ولزوم المعنى ، وما دسوه في متونهم وحواشيهم من تمييزات بين التصور من حيث هو إدراك للمفرد ، والتصديق ، من جهة كونه إدراكا للنسبة وما يتعلق بها من الأحكام .

ونقل المؤلف اختلاف القدماء حول وضع الألفاظ بإزاء الصور الذهنية أو بإزاء الماهيات الخارجية ، أو للمعنى من حيث هو ، وخلص إلى أنه خلاف يجرد اللغة من عملها ؛ فليس التصور مجرد حصول صورة الشيء في العقل لاقتضاء الإدراك أن يقترن بحكم على الشيء المدرك ؛ وكذلك الحكم يستضيء بشعاع من الوعي . ومتى كان الحكم ومبناه على اللغة من جهة ما فيها من نفي وإثبات ، وهما من أفعال العقل الأولية ، بطل التصور بالمعنى الذي فهمه القدماء ، وبطل معه الوضع المترتب عليه .

وليس التصور بما يوجد في الواقع على حد ما يزعم الواقعيون الأفلاطونيون ، ولا هو موجود في عقل الله ، ولا يعدو الأمر أن تكون التصورات تجريدات رمزية عامة لا يقابلها شيء مطلقا في الخارج ، إذ لابد للواقعي أن يكون محدودا ، وليس التصور كذلك ، وإنما جاء الوضع ليجعل من التصور ضرورة آلت بمقتضاها الكلمة إلى جوهر بنيت عليه أحكام النحو والبلاغة .

وأدار المؤلف الفصل الرابع من الباب الثاني على ثلاث قضايا لغوية هي الإمكان والإشتراك والتضاد ، استأنس المؤلف في عرضها بما نقل عن علماء اللغة وفقهائها . وقدم لهذا الفصل بقول ابن فارس عن علماء اللغة ، إنهم يسلكون طريق الاحتمال والإمكان في كثير مما قالت العرب . ومن هذا القبيل قولهم في الإغراء : كذبك العسل ، وقوله ﷺ في الحديث « كذب عليكم الحج » وقول عنترة :

كـذب العتيق ومـاء شنٍ بـارد إن كنت سائلتي غبـوقـاً فـاذهبي

ولفظ كذب من غريب الألفاظ المشتركة ، وقال ابن خالويه فى معنى بيت عنترة السابق ، هذا إغراء ، أي عليك العتيق والماء البارد ، ولكنه جاء عنهم بالرفع لأنه فاعل كذب . وقال التبريزي في التهذيب ، تقول للرجل إذا أمرته بالمشي وأغريته به ، كذب عليك كذا وكذا ، وهي كلمة نادرة جاءت على غير قياس ، ويقال كذب عليكم الحج بالرفع والنصب لغتان ، النصب على الإغراء ، والرفع على معنى وجب عليكم . وقد أفاض في ذلك علماء اللغة ، وذكروا وجوها في التفسير والإعراب تتعلق بهذه المادة اللغوية ، مما ذكره ونوه به وفصله البغدادي في خزانة الأدب .

وشرع المؤلف يتأمل هذه المادة اللغوية وما يتعلق بها من أقوال القدماء ، ورأى أن الوقوف على هذه اللفظة ، يقتضي وضع معناها في إطار الصدق والكذب ، إذ لا يوجد أحدهما بدون الآخر ، ولأن الكذب ضرب من التحجب والإخفاء ، كان الإغراء به أوقع من نظيره في قول من يقول صدقك الشيء .

وانتهى المؤلف إلى أن التخصيص بإحدى الجهتين هو الذي يعمِّي على المعاني . وقد كان من شأن التخصيص الذي تشبث به القدماء أن تناثرت الألفاظ ومعانيها ؛ وليس الأمر كذلك ؛ إذ للمعاني صيرورة لا تتناهى ، ولحظات متدافعة في ضمير الانسان ، وهذا مما يفسر الاتساع في العبارات والمعاني ، واختلاف الناس في فهمها ، ولو كان الوضع وحده مغنيا شيئا في بيان المعنى لما احتيج إلى التفسير والتأويل .

وقد نبه المؤلف في هذا السياق إلى ما يسميه الأصوليون الخفيّ من الكلام ، وهو ما اشتبه معناه وخفي مراده ، ويحتاج إلى التأمل ليتميز عن أشكاله لغموض في المعنى . ومن أمثلته قوله تعالى « نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم » ؛ فهذا مما يشتبه بمعنى كيف أو معنى أين ، فعرف بعد التأمل والطلب أنه بمعنى الكيفية بقرينة الحرث ، وبدلالة حرمة الإتيان فى الأذى العارض وهو الحيض ، ففي الأذى اللازم أولى .

وأما المشترك فمتسع في لغة العرب ، وهو على ما قرر سيبويه من الأصول المتقدمة في العربية ، وباب اتفاق اللفظين واختلاف المعنى . ومن أمثلته : العين ، أي الباصرة ، والإصابة بها ، وضرب الرجل في عينه ، والعين المعاينة ،

وأهل الدار ، والمال الحاضر ، ومن معانيها على التشبيه ، الجاسوس ، والربيئة ، عين الشيء خياره ، وعين القوم سيدهم ، والعين مطر أياما كثيرة لا يقلع ، والعين طائر ، والعين الدينار ، والعين اعوجاج في الميزان ، إلى آخر التسميات التي وضعها المتأخرون .

وختم المؤلف هذا الفصل بالحديث عن التضاد ، وهو باب من أبواب اللغة جار على سنن العرب في الأسماء . وأورد تفسير أبي بكر بن الأنباري لهذه الظاهرة في أول كتاب الأضداد ، وهو الذي راغ فيه إلى أن كلام العرب يصحح بعضه بعضا ، ويرتبط أوله بآخره ، ولا يعرف معنى الخطاب منه إلا باستيفائه واستكمال جميع حروفه ، فجاز وقوع اللفظة الواحدة على المعنيين المتضادين مع وجود ما يخصص أحد المعنيين دون الآخر .

ولم يرض المؤلف عن الامثلة التي ساقها ابن الأنباري لتأييد التفسير الذي ذكره ، فالتضاد لا يستقيم إلا بإزالة التعدد ، وتحطيم الحاجز الفاصل بين المعنيين ، ليتم لهما التجاور ، ويتحقق التوتر للكلمات ، وتعود إليها وحدتها التي يظهر فيها كيانها الحي .

ويعلل المؤلف الظاهرة كما فهمها القدماء ، بميلهم إلى التجزيء والتحليل والتجريد ، والقول في ذلك مذهب من رد الظاهرة إلى اتساع العرب في لغتهم . ومن ذلك الصريم ، يقال لليل وللنهار لانصرام كل منهما عن الآخر ، وهذا ما يرجع المعنى فيه إلى القطع . وكذلك السدفة ، فهي الظلمة والضوء ، سميا بذلك لأن أصل السدفة الستر .

ونبه المؤلف إلى منهج التفكير اللغوي القديم ، وهو عنده يسلك طريق المعاني المنطقية في تقسيم الأسماء والدلالات إلى المتواطأ عليه ، والمشترك ، والعلم ، والمنقول العرفي والشرعي والاصطلاحي والحقيقي والمجازي . ومضى المؤلف على سنن منهجه التأويلي فردّ ظاهرتي التضاد والترادف إلى توهم القدماء تبعية الألفاظ للأشياء والأسماء للمسميات ، استنادا منهم إلى أن اللغة نسخة من الحقيقة ، بناء على ما تقتضيه نظرية الوضع . وقد فند المؤلف هذه الدعوى بإظهار التخالف بين نسق الألفاظ المنتمي لعالم القول ، ونسق الأشياء بوصفه من عالم الطبيعة . وأين ما يستند لعالم الطبيعة مما يستند لعالم الفكر ؟ لقد كان من شأن المفهومات العقلية الجامدة أن تجرد الألفاظ مما بينها من فروق .

وفي الفصل الأول من الباب الثالث عاد المؤلف إلى قضية المجاز ، غير أنه طرحها في سياق الكذب والمبالغة ، مفسراً موقف القدماء وطريقتهم في فهم القضية ، وفي التمييز بين الكذب والمجاز بالتـأويل ، وهـو إرادة خلاف الظاهر ، وبنصب القرينة على عدم إرادة المعنى الحقيقي ، بخلاف الكاذب في إثباته الظاهر ، برغم أنه غير ثابت في الأمر نفسه . وكما ميزوا بين المجاز والكذب ، ميزوا بين الاستعارة والكذب برد الاستعارة إلى التأويل والقرينة على إرادة خلاف الظاهر ، والكذب لا قرينة فيه . وبرغم تشقيقات القدماء يبقى الشبه في نظر المؤلف قائما بين الكذب والمجاز بوصفهما مخالفين للحقيقة . والخطأ في دعاوي القدماء أن إرادة خلاف الظاهر ينبغي أن تؤخذ من الكلام ولا يحكم بها عليه .

وبعد أن ذكر المؤلف آراء عبدالقاهر والقزويني والسعد والعصام ، وما هو مبثوث في كتب البلاغة القديمة حول قضية المجاز والكذب والمبالغة ، خلص متبعا المنهج الذي اختطه للكتاب إلى نظرات نقدية في منهج القدماء ، ممتزجة بتصورات وأفكار تدور عليها البلاغة المعاصرة وعلم اللغة الحديث .

ومن الأفكار التي نقدها المؤلف فكرة الاستخفاء عن القدماء ، وما علق بها من دعاوي النسيان وإرادة المتكلم ما لا يريد . ورأى فيما ساقه القدماء من حجج تتعلق بالخطأ والكذب والتأويل ونصب القرائن والعلاقة بين إرادة الظاهر والمعنى الحقيقي ، تمزيقاً لوحدة الكلمة ، وتغليبا لمقولات المنطق .

ويرد المؤلف هذا الموقف التراثي إلى علته المباشرة ، ملتمساً تفسير الظواهر في أعمال المنهج الهرمينوطيقي ، وعلة ذلك عنده ، أن الوجود اللغوي عند القدماء متأخرة رتبته عن الوجود الذهني ووجود الأعيان مما آلت اللغة معه إلى مجرد سمات وعلامات تابعة لغيرها ، وآل معه الذكر اللغوي والبلاغي إلى بحث في المفرد لا في المركب ، وإلى التسليم بمقولات الإثبات والتعليل والإيضاح والتوكيد واللزوم والإنتقال بحيث تلاشى الوجود اللغوي في النسب الذهنية والروابط الصورية .

وفي الفصل الثاني من الباب الثالث عالج المؤلف موضوع الحقيقة والمعارض العقلي ، وأثار من خلاله قضية الحقيقة والمجاز بوضعها في سياقها التراثي ، ونقد ما انتهى إليه بعض القدماء من أفكار يوجهها ما وقع من خلط وتلبيس أشربت

مباحث البلاغة معه عناصر تجريدية مأخوذة من المنطق ومن الجدل الكلامي .

ويكثر في هذا الفصل النقل عن الغزالي وابن سينا وابن حزم وابن تيمية ، مما يشعر بأن المؤلف في هذا الفصل وفي الفصول السابقة ، يعيد طرح أفكار ومقولات تحدد فلسفة الفكر القديم في التراث . وهو في عرضه ينقض بعض هذه الافكار والمقولات ، وينازع في بعضها ، مهيبا بمنهج نقدي صارم .

ومما انتهى إليه القدماء أن المنازعة في المجاز منازعة في صحته على أنه خلاف الأصل . ولا يسع أحدا إنكار المجاز لأنه ثابت في اللغة ؛ فقول العرب على ما ذكر ابن فارس ، استوى فلان على متن الطريق ولا متن لها ، وشابت لمة الليل ، وقامت الحرب على ساق ، وليس لليل لمة ولا للحرب ساق . ولم يسمع عن الذين تداولوا هذه التراكيب قبل ظهور القول بالمجاز ، أنها على خلاف الأصل بحيث ينبغى تأويلها لتدفع عنها شبه الكذب والمبالغة .

وقد أورد المؤلف كلاماً لعبدالقاهر في وضع الالفاظ المفردة ، وبعد أن ردّ عليه ، انتقل إلى الحديث عن التحقق الوجودي اللغوي ، واستطرد بعض الاستطراد في هذا السياق فأشار إلى العلاقة بين اللغة والمعرفة والوعي ؛ إذ الوعي مبني على معرفة الأشياء ، ولا معرفة إلا بالمبالغة . وعلى هذا النحو تكتسب المسميات وجودها من الأسماء ، سواء كانت المسميات موجودة أو معدومة ؛ لأن الاسم يحضر المسمى في الخيال ويقيمه في الوجود .

وبعد أن كشف المؤلف عن هذا الدور الأنطولوجي للغة ، التفت إلى تعليل التأويل في الثقافة العربية ، ورده إلى ما يسمى بالمعارض العقلي الذي أخذ به القدماء برغم أنه لا وجود له في الكلام . وربط المؤلف المعارض العقلي بفلسفة كلامية في الماهية ، لا نعدام وجودها عند الفلاسفة وأهل صناعة الجدل .

ويتجلى في هذا الفصل اختلاط مبحث المجاز بمباحث أخرى كلامية فيما أشار إليه المؤلف ، وفيما أعاد تركيبه من حفريات التراث ، متعلقاً بمماحكات تدور على مشكلات القدرة والاستطاعة والأعراض وتأثير الافعال والكسب . وفي سياق التعارض الذي نشأ بين الظاهرية والمعتزلة حول هذه المشكلات والقضايا بسط المؤلف آراء الفريقين واختار مذهب الظاهرية في حمل الكلام على ظاهره الذي وضع له في اللغة ، وأن الحمل على المعهود أولى من الحمل على غير

المعهود ، ما لم يمنع من ذلك نص أو إجماع أو ضرورة .

وفي هذا الفصل تكرار لما سبق أن عالجه المؤلف من قضايا التأويل والتعطيل في الفصل الثاني من الباب الأول . وقد كرّ عليها يفندها ، مستندا إلى أن تاريخ التأويل والتعطيل عند المتكلمين والفلاسفة هو تاريخ اللوازم الفاسدة لفساد الملزومات . وعلى حد عبارة المؤلف ، كان للقدماء في المعنى اللغوي عاصم من التورط في هذه المتاهات ، ومن التضحية بالنقل في سبيل العقل ، كما هو حال المعتزلة في صرف الألفاظ عن وجهها بالتأويل .

إن منهج المؤلف في هذا الكتاب يمثل وحدة تركيبية تعول على النقد التاريخي لتراث الثقافة العربية الإسلامية كما ينكشف في خماسية البلاغية والمنطق والجدل واللغة والأصول . وهو منهج طالما احتذاه في كتبه السابقة ، لاسيما كتابه الموسوم « بالتركيب اللغوي للأدب » . ومن الحق الإقرار بما ينطوي عليه هذا المنهج من مزالق وصعوبات . ذلك أنه يقتضي درجة عالية من الثقافة والبصيرة والقدرة على تفكيك المركب الثقافي إلى العناصر التي تؤلفه ، وإعادة بنائه مرة أخرى في ضوء سياقه الزماني بوضعه في دائرة التفسير التي تكشف عن العلاقة المتضايفة بين الكل والأجزاء ، ثم برؤيته في نور العلوم الانسانية المعاصرة .

وبرغم التأسيس الهرمنيوطيقي لمنهجية النقد التاريخي المشوب بنـزعات فينومنولوجية وأنطولوجية ، يروغ المؤلف في فلسفة المجاز إلى ما يشبه المصادرة على التأويل بحسبانه تعفية على المعهود الظاهر ، على نحو يلفت النظر إلى حقيقتين ؛ الأولى أن النزعة الظاهرية التي أريد بها أن تحطم التأويل ، إنما يهاب بها في سياق ثيولوجي متعلق بالنص القرآني على وجه التخصيص المنـوط بالمتشابه ، مما لا يكاد يطرّد في الكلام إطراداً كلياً وفق ما تشهد به الخبرة اللغوية .

والثانية أن المؤلف نفسه ذهب في كتابه « التركيب اللغوي للأدب » إلى ما يناقض هذه النزعة ، وذلك قوله [راجع ، التركيب اللغوي ، مكتبة النهضة طـ أولى ١٩٧٠ ص ٢٥] « إن المجاز لا يعد وضعا ثانيا يتلو وضعا سابقا عليه ، فالجماعة اللغوية لا تسمي الأشياء حسب الماهيات والمقولات المنطقية ، بل إن إلمامها بالعالم مبناه على الصورة الخاصة التي تصوغها من الحقيقة والطريقة التي تفسرها بها . واللغة في أصل الوضع لا تنفصل عن اعتقاد الإنسان في الأشياء ، وهو اعتقاد أسطوري ، الغلبة فيه للمجاز لا للحقيقة ؛ ومن ثم كان المجاز

أسبق من الحقيقة » .

وينقل المؤلف عن كاسيرر Cassirer وعن موللر Muller في الكتاب السابق ما يزكي هذه النزعة الإعلائية للمجاز بوصفه ضرورة لغوية ؛ ففي ص ٢٦ من التركيب اللغوي يستأنس بما اقتبس كاسيرر من موللر في كتاب اللغة والأسطورة Language and myth ، وذلك قوله « وقد كان لابد للإنسان ، شاء أم لم يشأ ، أن يتكلم بالمجاز ، ولم يكن ذلك من أجل أنه لم يستطع أن يكبح جماح خياله ، بل لأنه بذل غاية الجهد ليظفر بالتعبير الملائم لحاجاته الروحية المتزايدة » .

ونحن مع المؤلف فيما انتهى إليه وهو يحلل مبحث المجاز الذي لم يقدم القدماء بشأنه سوى ملاحظات تتسم بالجزئية وبالتجريد ، وهي في جملتها مسوقة بتحفظ بالغ « دعت إليه أفكار ثيولوجية ومشكلات أثارها علماء الكلام حول ما ورد في التنزيل من آيات التشبيه ، والآيات التي تسند الفعل للأشياء بضرب من التوسع المجازي ، مما يشي بأن المذاهب الكلامية وتراكيبها الجدلية أضرت في غير قليل من المواضع بالتحليل النقدي والتقويم البلاغي . ذلك أنهم جعلوا يتمحلون في اتخاذ آراء يشوبها اصطناع الحيل والذرائع ، كيما تتسق آيات التشبيه والآيات الخاصة بحمل الفعل على فاعله الحقيقي ، مع تصورات يدور بعضها على التنزيه ، وبعضها الآخر على قضايا الصدق والكذب والفاعلية في وضع علاقة بين الموضوع والمحمول . ولا يكاد فكر القدماء يخرج في أغلب الأحيان عن النظر العقلي الذي يدل على الاستدلال والإفادة والإيضاح والتعليل والاشتراك والإثبات والنفي والتوكيد والإسناد »(١) .

ومن المشكلات التي عالجها المؤلف مشكلة اللفظ والمعنى ؛ وهي تمت بسبب قوي لقضية المجاز في التراث . وللمشكلة أصل جدلي يتعلق بقضية الكلام الإلهي وما يتعلق بها من حدود وتمييزات بين اللفظي والنفسي . ولهذه المشكلة في التراث تجليات تجد تحققها في اتجاه القدماء الذي لا يقاوم إلى الفصل بين الطرفين ، على نحو أفضى إلى عجز عن تفسير الكيفية التي يتفاعلان بها في مركب حي . إننا في حقيقة الأمر أمام تجليين لمشكلة اللفظ والمعنى ؛ تجل كلامي وآخر لغوي . أما اللغوي فيتمثل فيما نصادف عند اللغويين والأصوليين من مباحث سيمانطيقية حول علاقات الألفاظ بالمعاني والدوال بالمدلولات ، وتحقيق النسب وضروب الإسناد ، وغير ذلك من نظر في الألفاظ والصور الذهنية والماهيات

الخارجية . وللمشكلة على هذا النحو وجهان ؛ منطقي وفلسفي ؛ أما المنطقي فيتمثل في تعرف ما بين اللفظ والمعنى من نسب التواطؤ والاشتراك والتشكك والترادف والتباين ؛ وهذا الوجه يتداخل فيه المصطلح المنطقي والمصطلح اللغوي . وأما الفلسفي فيدور على فكرة التقابل بين المتناهي واللامتناهي ؛ إذ المعاني المعقولة لا تتناهى والألفاظ متناهية ، لتركبها من الحروف المحصورة ؛ ومتى ضبط المتناهي ما لا يتناهى لزم تناهي المدلولات . ويتمثل التجلي الكلامي - وهو مقطوع الصلة بالسياق اللغوي - في التمييز الجدلي عند المعتزلة والأشاعرة بين الكلام من حيث هو معانٍ قائمة في النفس ، غير متلبسة بالمظاهر السيميولوجية ، والكلام من حيث هو علامات منطوقة أو مرقومة ، تقيم هيئة الصور الذهنية الحاصلة في النفس .

لقد تناول الفكر القديم حدَّيْ اللفظ والمعنى بشكل يوميء إلى انفصال لم يتأت معه تفسير الوحدة التي تنسجهما في مركب من التضايف والاتصال . وتعبر صورة الظرف والوعاء عن طبيعة ذلك الفكر في تناول المشكلة . ذلك أنها تخلص إلى قياس العلاقة بين اللفظ والمعنى على العلاقة بين الظرف الحاوي والمادة المحوية فيه ؛ وهو ضرب من قياس الخلف ، راجع إلى أن الرابطة بين اللفظ والمعنى ، تتجلى في وضع تزامن ومعيَّة ، وليس اللفظ وعاء يخلو تارة ويمتليء أخرى ، فكل منهما يقتضي الآخر ، وهما وجهان متضامان لحقيقة واحدة .

ولا ريب في أن فكرة الكلام النفسي عند الجدليين كانت من وراء تقديم المعاني ؛ أما فكرة النظم في تفسير الإعجاز فهي من وراء تقديم الألفاظ . ووقرت في تصورات القدماء فكرة انقسمت بموجبها الالفاظ والمعاني بين النحو والمنطق ، وكان طبيعيا أن تقع البلاغة وسطا بينهما ، وأن يشرب مبحث المجاز في التراث أمشاجا من هذا وأخلاطا من ذاك .[٢]

وقد أشار المؤلف في بعض فصول الكتاب إلى نظرية النظم عند عبدالقاهر ، وناقشها وبيّن وجوه الاضطراب في بعض جوانبها . ونحن نرى إلى جانب رأيه أن الأصل هو التمييز بين مفهومين للألفاظ يرجعان إلى الإفراد والتركيب ، وهو ما عبر عنه المناطقة بمصطلحي التصور والتصديق في سياق المفرد والنسبة التصديقية التي يسميها النحاة الإسناد . والحق أنه لا تصديق ولا إسناد ولا تركيب ولا نظم إلا وهو راجع إلى ما بين عناصر التعبير من علاقات .[٣]

إن هذه البنية الخماسية التي سبق أن أشرنا إليها تدل على أن القدماء فهموا

الحقيقة بوصفها أمراً مدلولاً عليه بلفظ مؤد وصياغة ، يشترط فيها التطابق بين القول والمقول فيه ؛ وهو فهم يعتمد المنطق ومبحث المعرفة ، ويضرب بجذور ممتدة في التراث الفكري القديم ؛ وهو تراث يرى أن الحقيقة تطابق عبارة مع شيء ، وأن اللاحقيقة تعني عدم هذا التطابق . من هذا الفهم انبثقت أفكار العدول والنقل والترشيحات والقرائن بوصفها موجهات لقضية المجاز . وقد نقل الصبان في حاشيته على ملوى السلم ما يؤكد الخلاف بين المناطقة والمشتغلين بعلم اللغة وعلم الأصول فيما يخص الدلالة ؛ وذلك أن اللفظ متى أطلق انصرفت دلالته عند المناطقة إلى الكلي ، وأما إذا فهم من اللفظ معنى في بعض الأوقات بواسطة قرينة ، فإنه يعد غير دال عند المناطقة ، بخلاف أصحاب العربية والأصول فإنهم يعدونه دالاً ؛ لأن اللفظ مع القرينة موضوع للمعنى المجازي بالوضع النوعي(٤) .

إن القاريء لا يسعه إلا التسليم بما انتهى إليه المؤلف من تشخيص لبعض الآفات التي طرأت على الفكر اللغوي والبلاغي القديم ؛ وهي آفات تمثلت في التجريد والنظرة الجزئية الضيقة ، وفي آلية الدلالة وتمزيق الواقع الفكري واللغوي ، وفي التردد الناشيء عن الازدواج ، وتلاشي الوجود اللغوي في النسب الذهنية والروابط الصورية . ولا يسع القاريء إلا أن يسلم مع المؤلف بضرورة أن ننتقي من عناصر البنية التراثية ما يمكن تنميته بوضعه في أفق الثقافة الحديثة . والأصل في هذه المشكلات البلاغية والجدلية والمنطقية هو اللغة ذاتها ، تلك القنية التي تعد من بين قنى الإنسان أشدها خطرًا .

إنها كشف عن الموجود ، وإيضاح للعالم ، وضرب من الإيجاد ؛ فبانفتاح الوعي الإنساني تفاضلت الأشياء وظهرت بواسطة اللغة التي سمى الإنسان بها الأشياء ، إن اللغة أصل جوهري لبداهة الكوجيتو الديكارتي ؛ إذ لما كانت بداهة « الأنا أفكر » تعني التفكير باللغة في أشياء وموضوعات ، لأنه لا فكر بدون لغة ، عدت اللغة ذاتها دليلاً على موجودية الإنسان ، وشهادة على حضور العالم وانكشافه للوعي .

وهل كان يمكن أن تكون ثم معرفة وصلة بين الوعي والظاهرات بدون اللغة ؟ ألسنا بواسطتها نفتق رتق الأشياء ونحول العالم كما يظهر للشعور إلى لغة وكلام ؟ بلى ، وأمكننا بها أن نثبت الأشياء في تصورنا ووعينا . إنها في نهاية المطاف ـ على حد تعبير هيدجر ـ بيت الوجود .(٥) .

الهوامش

(١) راجع . د . عاطف جودة نصر . الخيال مفهوماته ووظائفه طـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤ ص ١٩٩.٢٠٥ .

(٢) انظر / د . عاطف جودة نصر ، النص الشعري ومشكلات التفسير ، طـ مكتبة الشباب ، القاهرة ١٩٨٨ ص ٩٩:١١٤ .

(٣) المرجع السابق ص ١٢٣ .

(٤) انظر : حاشية الصبان علي ملو ى السلم ، المطبعة الأزهرية ١٣١٠هـ ص ٤٢ .

(٥) انظر : د . عاطف جودة نصر : الرمز الشعري عند الصوفية ، طـ دار الأندلس بيروت الطبعة الثالثة ١٩٨٣ ص ٨٣ .

حداثة الرؤية ورؤية الحداثة

في "طاقات الإبداع"

للدكتور عالي القرشي

حسن البنا عز الدين

لعلي لا أكون مغاليا - في صدد التناول النقدي لهذا الكتِّيب - إذا التفت إلى ما في كلمتي العنوان " طاقات الإبداع " من دلالة جوهرية مزدوجة على كل من الموضوع وطريقة الاقتراب منه . ذلك أن أولى الكلمتين تحمل - باختصار - معاني " القدرة " ، و " ما يستطيع الإنسان أن يفعله بمشقة" ، وتضيف - ماديا - معنى الـ" شعبة ، أوحزمة من ريحان ، أو زهر ، أو شعر ، أو عيدان ، أو خيوط ، أو جبال . (١) فإذا اضفنا دلالة" الإبداع " المعجميةإلى تلك التي للطاقات وجدناها تتوزع بين الإنشاء على غير مثال سابق ، وصيرروة الشيئ المبدع إلى غاية في صفته ، خيرا كان أو شراً . (٢) وعلى مستوى الاصطلاح عُرف " الابداع بأنه القدرة على إيجاد الأثر الأدبي من خلال تركيبات جديدة للقصص ولقراءات الأديب ولتجاربه ومدركاته في الحياة فأصبح بذلك يقترن في أذهان نقاد عصر النهضة بفكرة الابتكار الذكي أو بالمخيلة . أما نقاد القرن السابع عشر فقد أبرزوا دور المفكر في هذا الصدد ... وفي القرن الثامن عشر أصبح الابتكار (أو الابداع) يعني الملكة الشعرية ، وبقي هذا المعنى ينافس معنى الخيال في كتابات النقاد حتى أواخر القرن التاسع عشر(٣) . ومما يلفت النظر هنا أن الكلمة العربية " إبداع" ليس ترجمة لـ "creativety"التي لا تبدو مصطلحاً في النقد الغربي نفسه ، بل ترجمة للمصطلح اللاتيني "creativety" الذي غالباً ما يترجم بـ " اختراع "، وينظر فيه إلى

جانب مصطلحات الوهم والخيال ، والإلهام ، والأصالة ، وتستخدم الكلمتان معاً في كتب النقد القديمة والحديثة ، في عبارة مثل " البديع المخترع " . فهاهنا تتجلى أبعاد لقدرة الإنسان وفاعليته القصوى ، وهي أبعاد قد تتشكل في هيئة جميلة فريدة ، أو قد تحمل على الخذلان والانقطاع عن الآخرين " في بعض دلالات " بدع " . وهكذا تقوم للكلمتين صفة مشتركة إيجاباً وسلبا ، كان الدكتور القرشي على وعي واضح بها منذ المقدمة ، ولذا أطلق على عمله هذا العنوان الذي يؤهلنا حقاً إلى الدخول إليه والحوار معه .

وسوف أبدأ بعرض موجز لمحتويات العمل، معطياً بعض الملاحظات الشكلية عليه ، طارحاً بعض القضايا التي أرى أهمية لإثارتها مع المؤلف بمناسبة كلامه عنها أو إشارته إليها ضمنا أو تصريحاً .

يتكون هذا العمل من : مقدمة (ص ٥ -٦) وثلاث محاضرات منشورة (ص ٧- ٨٥) ، بالإضافة إلى سلسلة من المقالات القصيرة ، عددها ثمانٍ (ص ٨٧ - -١٢٠) نشرها المؤلف في جريدة " عكاظ " تباعاً بين ١٩ - ٤ - ١٤١٢هـ و ١٠ - ٦ - ١٤١٢هـ ، وثلاث محاضرات ألقاها المؤلف بنادي جدة الثقافي الأدبي عن : " طبيعة الشعر في اللغة الشعرية عند بعض شعراء العربية " (ص ٧-٢٨) بتاريخ ٧-٨-١٤٠٩ هـ ، وقد نشرت في ملف النادي ، و " ظواهر في لغة الشعر السعودي الحديث " (ص ٢٩ - ٥٦) بتاريخ ١٨- ٦ - ١٤٠٤ هـ ، ونشرت بملف النادي : السادس عشر ، و " الشعرية بين خطابين " (ص ٥٧-٨٥) بتاريخ ٢٥-٣-١٤١١هـ ، ونشرت ضمن سلسلة محاضرات النادي . وتحمل المقالات الثماني الأخيرة عنواناً عاماً هو " الفعل الكتابي " الذي ينفرد بالمقالات الأربع الأولى منها بأرقام ١-٤ فحسب ، ثم تأخذ المقالات الأربع الأخيرة عناوين

فرعية:(٥) نحو تكامل قراءة الموروث الكتابي . (٦) تلقي النص بين الكتابة والشفوية (أ) ، و (٧) تلقي النص بين الكتابة والشفوية (ب)، و (٨) حركة البنى القرانية للنص .

في « المقدمة » يشير المؤلف إلى الكتابة الصادقة التي تعد امتدادا بالذات، ومواجهة مع الحياة والأحياء ، من أجل استنهاض الكاتب " طاقاته مع طاقات موروثه الإبداعي ليلتقي مع وهج الزمن ، ويقبض على جذوة الحركة العالمية (من حوله) " (ص ٥). وقد أنهى المؤلف آخر مقالة له بالإشارة إلى حركة النص ، " حين لا يقنع النص بأن يكون بناء صامتاً ، ويتجه لأن يجعل من لغته طاقة تجدد طاقات تكوينه " (ص ١٢٠ . ومن خلال هذه النظرة الأولى لمحتويات العمل نرى إدراك المؤلف الكلي لموضوعه برغم توزعه الظاهر بين محاضرات ومقالات قصيرة ، وهو إدراك جدير التداخل النقدي معه ، لجدة ما ينطوي عليه من آراء وطريقة في المعالجة ، كما ألمحنا .

فيما يتصل بالمحاضرات الثلاث الأولى يشير المؤلف إلى وعيه بتاريخ إلقاء المحاضرة الثانية عن الشعر السعودي الحديث (انظر ص٦ من المقدمة) . وهي تسبق المحاضرتين الأخريين في التاريخ ، ولكنه وضعها بينهما كي يعطي إحساساً بالتمهيد التاريخي والنظري عن " طبيعة الشعر في اللغة الشعرية عند شعراء العربية القدامى " ، ثم يتلوه بالحديث عن الشعر السعودي الحديث ، ثم يرجع إلى الموضوعين معاً في المحاضرة الأخيرة عن " الشعرية بين خطابين" ، حيث يتناول الخطاب النقدي والخطاب الشعري في الموروث الأدبي والنحوي . وفي ضوء هذا التأسيس ينظر إلى قصيدة سعودية حديثة .

في المحاضرة / المقالة الأولى يتصدى المؤلف للاختلاف الشديد والجدل المستطير بين المتلقين والنقاد حين الدخول إلى عالم الشعر ، والكلام على طبيعته ، وسبل الاقتراب منه ، وفتح مغاليقه ، وهو

المؤلف يريد بمتلقيه أن يحفزهم إلى التأمل و " الحوار البريء من الأغراض" على حد تعبيره [٩] ، حول إشارات الشعراء في شعرهم إلى معاناتهم مع الشعر ، والصفات التي يمنحونها لقصائدهم ، وما يتصورونه لها من آثار ، وذلك كي يستشهد على القضية من خلال كلام أصحابها الشعراء . (انظر ص ٩).

وقد طاف المؤلف حول الموضوع انطلاقاً من فكرة أساس هي " إن الشاعر حين ينشيء قصيدته ، يروم منها امتداداً لذاته ، يحمل تميز شخصيته وتفردها ، ويحمل فعلاً يلحق بأعدائه الخيبة والخسران ، ووداداً يصل به إلى شغاف القلوب عند من يأنس بهم ، ويتقوى بوصلهم وجوده ، ولذا يبذل الشاعر كل غاية ممكنة في سبيل إقامة امتداد فاعل ومؤثر للذات . وعليه تكون القصيدة محصلة لاستنفار قوى ، وطاقات كامنة ، تصهرها القدرة الشاعرة ، لتُعطي وجودها سعة تتجاوز بها الطاقة المحدودة إلى الآفاق التي تبلغها الكلمة حباً واسترضاءَ ، أو بغضاً وهجاءً ، ......" (ص ٩).

وقد أخذ المؤلف يعطي شواهد على ذلك المفهوم الرئيس للموضوع لديه ، بدءا من الأعشى الكبير ، وحسان بن ثابت . والمتنبي ، وسويد بن كراع ، وأبي الطيب مرة أخرى ، ثم أبي تمام ، ويكرر ذكر الاسمين مع شواهد أخرى بعد ذلك مباشرة ، يليها شواهد من المسيب بن علس ، والحصين بن الحمام ، والمزرد بن ضرار ، والفرزدق ، وتميم بن (أبي) بن مقبل ، وابن ميادة في موضعين ، ثم عدي بن الرقاع ، وكعب بن زهير ، والبحتري في ثلاثة مواضع ، ثم المتنبي ، يليه أبو تمام الذي يذكره بعد ذكر أبي الطيب أكثر من مرة ، ويعود إلى حسان وبيت منسوب إلى طرفة ، منهيا موضوعه بذكر شواهد من أبي تمام وأبي العتاهية وأبي الطيب وبكر بن النطاح، أوردها عبد القاهر من حيث يبدو توافق اللاحق فيها مع السابق ، وليس هذا بصحيح حيث " للمعنى

(في) هذا صورة غير صورته في ذلك " - على حد تعبير عبدالقاهر (ص ٢٦) .

ولعلي أتفق مع المؤلف في تناوله العام لموضوعه هنا في ضوء العنوان الذي وضعه له ، ولكني معنيٌ هاهنا بالاشارة إلى بعض الملاحظات التي ولدتهالدي أفكاره وطريقته . ولعل الإشارة الأخيرة التي أوردناها للمؤلف عن عبد القاهر تعطي صورة مصغرة لموضوع المقالة نفسه ، من حيث اجتهد المؤلف في حشد كل تلك الشواهد للتدليل على فكرته المشار إليها . ومع ذلك فقد أذهب إلى أن جمع المؤلف بين كل أولئك الشعراء في الكلام حول الموضوع نفسه كان جديراً بأن يلفته إلى الحقيقة نفسها التي رامها من ايراد الاقتباس الأخير من عبد القاهر ، أي اختلاف صورة المعنى من شاعر إلى آخر تبعاً لاختلاف الرؤية . وهكذا أرى أن الجمع بين الشعراء السابقين على هذا النحو : جاهلي مخضرم ، ثم إسلامي من القرن الرابع ، ثم العودة إلى شاعر إسلامي أموي ، وإسلامي متأخر ، ثم جاهلي ، وهكذا دون مراعاة لفكرة كلية تجمع بين شعراء الجاهلية في مقابل أخرى تمثل شعراء الإسلام ، أو تجمع بين الفكرتين من جهة وتفرق بينهما من جهة أخرى . وصحيح أننا يمكن أن نفهم شاعراً متقدماً من خلال آخر متأخر ، وبخاصة مثل المتنبي ، ولكن هذا لم يكن قصدا للمؤلف في معالجته للموضوع . باختصار ، نريد إلى القول بأن الفكرة " الجاهلية " عن " القصيدة" ومصدر " الإبداع " مختلفة عن الفكرة " الإسلامية " على نحو يسمح لنا بتأمل كل فكرة في سياقها ، فتختلف " الفردية " المشار إليها في الموضوع والشواهد التي أوردها المؤلف بين شعراء الجاهلية والإسلام . وقد نبني على هذه النقطة مسألة أخرى هي مسألة " انتحال " الأشعار في العصرين ، حيث تختلف الفكرة تماما لدى كل فريق (بصرف النظر عن بيتين لطرفة وحسان ذكرهما المؤلف ، ص ٢٤) ذلك أن مفهوم الغش في

الشعر مفهوم " كتابي " لم يكن ليأخذ القيمة نفسها لدى شعراء يقوم شعرهم على أساس شفوي ثم إنهم غير كاتبين ، وإن كانوا متحولين إلى عصر الكتابة تدريجياً على مستوى الوعي الثقافي العام . كذلك حل " الممدوح " في الشعر الإسلامي (عند شعراء مثل أبي تمام وابن الرومي والمتنبي) محل " المحبوبة " في الشعر الجاهلي بوصفها الأفق الذي تتناهي إليه القصيدة وتنطلق منه ، كما أن صورة هذه "المحبوبة " نفسها تأخذ أشكالا مختلفة مثل " الغول " أو " الجن " أو "الشيطان" (ويشتمل أحد أبيات حسان التي ذكرها المؤلف على إشارة إلى أخي الشاعر من الجن ، ص ٢٤). ولا شك أن المؤلف نفسه يعي مثل هذه الفروق بين الأفكار على مستوى تاريخي عندما يشير (ص٢٢) إلى جفاء طريقة الشعراء ، أولئك الذين يريدون أن تكون لغة الشعر موائمة للغة الخطاب العادي ، في زمن فسدت فيه السليقة ، وأضحى الناس يتعلمون اللغة تعلما . ولكنه لم يُعن بملاحظة انعكاس هذا الزمن على الشعراء أنفسهم ، ذلك الإنعكاس الذي أدى إلي وقوعهم تحت سنابك ممدوحيهم، أو تحولهم إلى تجار في أبيات للبحتري أوردها المؤلف (ص١٧-١٨)، ودون أن يلاحظ هذا الاستجداء الضمني الذي يشتمل عليه بيتا البحتري اللذان أوردهما بعد ذلك (ص١٨).

في المحاضرة / المقالة الثانية عن " ظواهر في لغة الشعر السعودي الحديث " يقدم المؤلف لموضوعه بالكلام عن الشعر والقصيدة الجديدة والنقد ومسئوليته التي أصبحت تستلزم اعتداده بالتحرك الشعري ، وعدم محاكمته من خلال ظروفه الخارجية فحسب دون الواقع الفني الذي يتشكل فيه ، وبخاصة بعد أن أصبحت القصيدة العربية الجديدة متحولة نحو جماليات التجريد اللغوي ، وشيئا مكتفيا بذاته ، (انظر ص ٢٠ -٢٤) .

ويرى المؤلف أن الشعر السعودي حقق منذ عام ١٤٠٠هـ تقدماً

لابأس به في طريق الحداثة التي يحددها بأنها " المتغيرات الواعية التي تتحرك بالحاضر والماضي في العملية الشعرية إلى أفق العصر " (ص٢٤)، وهو يرى أنه قد " برز في الشعر السعودي في هذه الفترة تحول واضح في الرؤية الشعرية بجميع أبعادها اللغوية والدلالية والشكلية عند كثير من الشعراء السعوديين " (ص ٢٤) . ويختار المؤلف أن يقف عند نماذج محدودة من شعر بعضهم ، يتأمل فيها بعض إيجابيات الحداثة من حيث : كثافة اللغة الشعرية من خلال الرمز والاستعارة ، وانبعاث مضمون القصيدة من داخلها ، وتعانق الشكل والمضمون في اخراج الرؤية الشعرية . (انظر ص ٢٤-٢٥).

ويعطي المؤلف بعض التحليل في مناقشة النقطة الأولى من خلال قصيدة للشاعر محمد الثبيتي (انظر ص ٢٥ - ٢٦) . ورؤيته العملية هاهنا متسقة مع مدخله النظري اتساقا واضحاً ومقنعاً ، لولا أنني وددت لو وقف قليلاً عند تلك " الغانية " التي في عنوان القصيدة ، وكذا عند السطر الآخير " وتغرق في خطواتي سواحل " ، ذلك أن المفهوم الرمزي لهذين الموضعين ليس واضحا في التحليل المختصر والجيد كذلك.

في النقطة الثانية من هذه المحاضرة/ المقالة (ص ٣٩ - ٥٢) يتمتع المؤلف بالقدرة نفسها على معالجة موضوعه من خلال قصيدة لعبد الله الصيخان بعنوان " فضة تتعلم الرسم" ، وأخرى لغيداء المنفى بعنوان " نجمة ومشاهد من تفاصيل الحلم" . وتجدر الإشارة هناإلى إلتفات المؤلف إلى أهمية العنوان في القصيدة السعودية الحديثة ، قال : " ومن هنا نجد أن القصيدة لا تنكفيء على العنوان ، ولا تنحصر في إطاره ، وإنما تمتد به ، إذ يكون العنوان معلماً من معالم الدخول في مسارب القصيدة " (ص ٢٩) . ويتبين لنا من مثل هذه الالتفاتات اطلاع المؤلف على النقد الحديث واستيعابه له على نحو جدير بالتقدير . ومع

ذلك نلاحظ ضياع قيمة هذه الالتفاتات عندما يعطيها هو نفسه قيمة عابرة أو غامضة . وهاهنا نجده يشير إلي العناوين في الشعر السعودي وقد تخلصت من العناوين الرنانة أو العاطفية (ص ٤٠). وليس المقصود بالطبع من العنوان الحديث أن يتخلص من هذا فحسب ، فهذا شيء لانقاش فيه ، بل يكون بعض المقصود ما ألمح إليه المؤلف في الصفحة نفسها من الاحتفاظ بانتباه القاريء منذ البداية . ونستطيع أن نضيف أبعاداً مهمة لفكرة " العنوان" في الشعر الكتابي الحديث من حيث يمثل العنوان فكرة كلية (تركيبية) للقصيدة ، يختاره الشاعر عن عمد بعد أن ينتهي ، عادة ، من كتابة قصيدته . فعلى هذا الأساس يكون العنوان أقرب إلى " نقد " الشاعر لقصيدته أو رؤيته لها بعد الإنتهاء منها وقبل تقديمها إلى قارئه . يقوم العنوان إذن بدور داخلي في عملية القراءة الفاحصة - وليس فقط الاحتفاظ بانتباه القاريء - من حيث النظر إلى القصيدة بوصفها منظومة مستترة ، يرتبط بها كل عنصر ذي دلالة في القصيدة ، ومن حيث الربط بين النهاية والبداية ، واكتشاف توازي النص بوصفه علامة واحدة والدلالة، وإدراك أن الخاتمة لصيقة الصلة بالعنوان [٤] .

كذلك يمكننا أن نلاحظ في التفاته إلى " الحوار" في القصيدة الأولى تركيزاً على رؤية التقابل في الصور والبنى والمكان دون أن يُعنى بإعطائه أبعاداً أخرى مكنة ومهمة في إثراء قراءته للقصيدة ، من مثل محاولة الكشف عن دور الحوار في " رسم " إيقاع خاص للقصيدة ، بالإضافة إلى الكشف عن " درامية " أو " لا درامية " هذا الحوار في بنية القصيدة الداخلية . ولعل الالتفات إلي هذين البعدين كان كفيلاً باكتشاف أهمية المقطع النهائي في القصيدة ، الذي رأي المؤلف أنه لم يضف شيئا جديداً " بل استمر في بيان ملامح السقوط ، في وضوح تعبيري أقل رمزية مما سبق " (ص ٤٨) .

يعود المؤلف إلى ملاحظة " الحوار " في القصيدة الأخيرة التي ينهي بها هذا الفصل (ص ٥٢ - ٥٥) ، ولكنه لا يفضل تحليل القصيدة بل يترك مستمعيه وقراءه مع بعض أبياتها لئلا " يسلبها شيئا من إيحاءاتها" على حد تعبيره (ص ٥٤). والغريب أن هذا الجزء الذي اقتبسه من القصيدة يبدو مقابلاً لذلك الجزء الأخير الذي " رفضه " من القصيدة السابقة ، بمعنى أن الشاعر الأول ذكر الغناء والبكاء والصوت والحنجرة التي صادرتها " المسافات " ، وذكر الشاعر الآخر القصائد التي صاغها نبض المسافات نظيراً للشقوق التي تختال في قدميه ، كذلك يكون " نهر من الريح عذريّ الحكايات " نظيراً للبسمة العطشى علي شفته. وكان يمكن للمؤلف أن يقارن مقارنة شائقة بين رؤية الشاعرين وطريقة كل منهما في توظيف الحوار علي مستويي الايقاع والدرامية ، استناداً إلى ذلك " التناص " الملحوظ بين التجربتين . وربما أمكن المؤلف إثراء ملاحظاته بمثل هذه المقارنة دون أن يضطر بالضرورة إلى سلب شيء من إيحاءات أي من القصيدتين في مسامع متلقيه الذين يحرص علي دفعهم إلي التأمل ، على نحو ما ذكر في مقدمته .

في المحاضرة / المقالة الثالثة " الشعرية بين خطابين" يبدأ المؤلف برصد مفهوم الشعرية من خلال لفظ " شعر"، ممهدا لفهم الشعرية كما يعيها الخطاب الشعري والخطاب النقدي على السواء ، " فيظهر بذلك مدى الموافقة والمخالفة بين الخطابين في الوعي بالمسألة الشعرية ، على نحو يسهل علي المتأمل مهمة تبين الحال التي يكون فيها الخطاب النقدي قريباً من حدود الشعرية ، يدركها وينظر إليها بمنظارها، الذي يزيح كثيراً من التصورات المحتجبة عن ذلك المفهوم ، حين تبتديء من أبعاد غير شعرية ، فتخطيء الطريق إلى النظر الشعري ، وطبيعة العلائق التي ينفرد الشاعر بالفطنة إليها حين يجعل الأشياء في بوتقة التفكير الشعري " (ص ٥٨ - ٥٩) .

ويحقق المؤلف هذا الموضوع من خلال أمثلة شعرية ثلاثة على لفظة " شعر "، من طفيل وبلعاء بن قيس وكثيِّر (من لسان العرب) ثم يعود إلى ذكر بعض ما ذكره في فصله الأول عن وصف بعض الشعراء تجاربهم الشعرية . ويلاحظ المؤلف أنه" مع هذا الإدراك لمسألة الشعرية من خلال دلالة لفظ " شعر " ووعي الشعراء . وبعض النقاد بذلك ، نجد من النقد تجاهلاً لذلك المفهوم، واحتكاماً إلى معايير يتضاءل معها التسليم بفظنة الشاعر إلى حدود إعادة صياغة المعرفة الجماعية بالشيء ، واهمال نظرته المتميزة،لكن تلك الجفوة لم تتخذ مساراً واحداً ، فقد كانت المسألة بين شد وجذب ، وكان الوعي الشعري بحقيقة الشعرية عملياً لدى الشعراء الفحول قادراً على تخطي حواجز الخطاب النقدي الجافي ، واحداث نظر نقدي يسلم للشعرية بفطنتها ، وبقدرتها على إبراز مشاعرها ورؤاها المتفردة نحو الأشياء " (٦٢) " ولقد كان الاحتكام إلى تقاليد الفن الشعري أمراً ظاهراً حين تبرز الخصومة ... ... ولقد كان ذلك واضحاً مثلاً لدى أبي تمام وأبي الطيب المتنبي " (ص٦٢) .

وفي هذا الصدد يلاحظ المؤلف علي الآمدي بحق وقعه " تحت ضغط مسار التجربة الشعرية ، وسيطرتها على الوجدان العربي ، قبل تلك النماذج وكيف أنه علل ذلك(أي الآمدي) بالمناسبة والمشابهة بين الصورتين الشعريتين والواقعة "(٦٥) . ويجد المؤلف أن تعليلات الآمدي لقبوله استعارات متقدمة في الشعر الجاهلي " لا تستند إلى الإطار النظري الذي قدمه ،... بل إنا نجد اعتماده الكلي في قبول هذه الاستعارات على المنطق الشعري لصورة الشيء في الصورة الشعرية وحدها ، مستعيناً بالسياق الشعري الذي يبدأ بإقامة واقع جديد للشيء تمنحه إياه الرؤية الشعرية " (ص ٦٦) .

ويمكن أن نعد إشارة المؤلف إلى كل من القاضي الجرجاني

وعبدالقاهر إيجابياً في هذا السياق ، بالإضافة إلى بعض النحاة الفاهمين للشعرية ، بمثابة إقامة " حوار" ضمني بين النقاد ومراجعة ضرورية من الناقد الحديث للقديم . ولكننا ربما وجدنا في حكم المؤلف الآخير بأن استجابة الخطاب النقدي والبلاغي عند أعلامه لمنطق الشعرية كانت " في حدود نظرات لم يتهيأ لها من الترسيخ النظري ما يجعلها منطلق النظر إلى النص الشعري " (ص ٧٣) ، شيئا من الحيف على النقد العربي القديم بجملته ، وبخاصة عند عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني ، اللذين أشار إليهما المؤلف في الفصل نفسه ، وفي مواضع تالية (ص ١٠٤ - ١٠٥ ، ص ١٠٦ - ١٠٧ ، وص ١١١) يعود إلى الإشارة إلى القاضي الجرجاني وعبدالقاهر بشكل أساسي (٥) .

أما تناول المؤلف الشعرية وقصيدة " هواجس في طقس الوطن" لعبد الله الصيخان (ص ٧٨ - ٨٣) فيدل علي امتلاكه لأدوات تحليل صحيحة ، تصدق ما يذهب إليه في حديثه عن الشعرية والحداثة في حدود المساحة المتاحة لتلك المحاضرة دون شك . ولكني أقف عند عبارة ، يقارن فيها بين الخطاب للأشخاص في شعريتنا العربية والخطاب للوطن في القصيدة التي هو بصدد تحليلها " وهذا ما يحدث مفارقة أخرى مع القصيدة العربية التي كانت تقف على مكان الطلل الدارس ترثيه وترثي ذكريات الأحبة فيه ، بينما (كذا) كانت الوقفة هنا على الوطن باعتباره حاوياً لأماكن عديدة يستمد منها الواقف العون على مواجهة الحياة " (ص ٧٨) . والمفارقة التي ألاحظها هاهنا على المؤلف هي مقارنة هذا الكلام بكلامه في مقالة أخرى بالكتاب نفسه ، كرسها للكلام على الكتابة في حديث الشعراء الجاهليين عن الاطلال (ص ٩٢ - ٩٤) ، وهو ينهي هذه المقالة بملاحظة مندهشة عن مصاحبة الكتابة للقفار وللخصب والانبات معاً ، " وذلك لأن الفعل الإنساني أصبح ملتصقاً بالطلل ... ، فأصبح حاملاً لهذه المعرفة بالإنسان ، وأصبح كل ما يطرأ علي الطلل هو

تجديد لكتاب الحياة عن الإنسان " ص (٩٤) . فلعل المؤلف قصد من ذكر المفارقة في الموضع الأول الإشارة إلى " تناص " بين القصيدة الحديثة والقديمة من خلال فكرة الوقوف والحوار وليس الإشارة إلي تميز القصيدة الجديدة علي سابقتها ، ذلك أننا نرى في " تجديد كتاب الحياة عن الإنسان " في الطلل القديم " مكانا" أو " وطنا" شعرياً " يستمد منه الواقف العون على مواجهة الحياة " كذلك . ولعل هاهنا مجالا لتعميق المناقشة حول الحداثة " في مفهوم المؤلف ، ذلك المفهوم الذي يحتاج في رأينا إلى إعادة تأمل في ضوء بعض مناقشات النقد الحديث .

يكرس المؤلف ما بقي من كتابه لموضوع واحد تحت عنوان أساسي هو " الفعل الكتابي " على نحو ما أشرنا قبل . أما الأجزاء الأربعة الأولى فيشتمل كل واحد منها على فكرة فرعية عامة حول :

١ - خطر الكتاب الكتابة في تاريخ الإنسان لارتباطها بالمعرفة والعلم ، وبوصفها " إحدى الفاعليات التي حققت للإنسان انطلاقة قوية لقواه المحدودة ... (ص ٨٨) وبوصفها مظهراً لعلاقة الإنسان بخالقه ، ووسيلة يتجاوز بها آنية اللحظة ، ومحدودية المكان ، ومن ثم تلزم الإنسان بمسؤولية الامتداد بذاته إلى الآخرين الذين سوف يقرأونه في المستقبل (انظر ص ٩٠) .

٢ - وعي الإنسان العربي بقيمةالكتابة من خلال ذكرها في شعره في الجاهلية بخاصة (انظر ص ٩٢ - ٩٤) .

٣ - الفعل الكتابي من منظور التوازن بين البعد الموسيقي (السمعي الايقاعي) في فضاء كتابة النص الشعري في الزمن من جهة ، وكتابته في فضاء الصفحة الشعرية في المكان فتصبح الأخيرة امتدادا للأولى ، وتمثيلاِ لها ، ودلالة على حيويتها وتجددها من جهة أخرى، وانعكاس هذا التَوازن للبعدين لدى كل من المتكلم صاحب النص

والمستمع أو القارئ حين يحسان بالتواصل لحظة القبض على تركيب جديد للعالم من حولهما (انظر ٩٨).

٤ - اتخاذ الفعل الكتابي مكانته في العلاقة بينه وبين المكتوب عنه ، وفي امكانية انفتاح تلك العلاقة لتقيم حوارا مع من يتلقى تلك الكتابة على امتداد الزمان والمكان ، بمعنى أن تكون تلك الكتابة نصاً مفتوح الدلالة لا نصاً مغلقاً (انظر ص ١٠٠ -١٠٢).

تأخذ المقالات الأربعة التالية عناوين فرعية إلى جانب العنوان الرئيسي " الفعل الكتابي " :

٥ - " نحو تكامل قراءة الموروث الكتابي " : يستكمل هاهنا ما قاله في المقالة الرابعة عن انفتاح الدلالة في نصوص القدماء بخاصة، مستشهداً بعبدالقاهر كما سبق أن أشرنا. وهو يلمح هنا إلى فاعلية المتلقي وعدم اعتماده على متلق سابق اعتماداً مطلقاً (انظر ص١٠٤ - ١٠٦).

٦ - و ٧ - " تلقي النص بين الكتابة والشفوية (أ) و (ب) يشير المؤلف هنا إلى نقطة مركزية في النقد المعاصر [٦] فيما يتصل بالفعل الكتابي في عصرنا الحديث ، حيث نجد تفاعلاً بين الأطراف الثلاثة: النص بما هو بنية مستقلة ، والفضاء الذي كتب فيه ، وعملية التلقي التي تجد الدلالة مفتوحة أمامها حينئذ . والشيء المهم هاهنا هو التفات المؤلف إلى أن شيوع الكتابة في الحواضر الإسلامية لم يلغ البعد الشفوي في التلقي العربي ، بل تفاعل بعدا الكتابة والشفوية تاريخياً بحيث أفضى ذلك إلى حركة البديع في العصر العباسي ، الأمر الذي انعكس في تعميق الفكر واستخدام الجناس والسجع في شعر البديع (انظر ص ١١١) . ويشير إلى تاريخ المسألة في الشعر العربي الحديث من حيث البداية بالعودة إلى الصوت

القديم ، ثم الشعر المرسل ، ثم الشعر الحر الذي تطرف متلقوه بين المنطق الشفاهي ، والتلقي السريع ، فلم يروا فيه إلا غموضاً، والمنطق القراني للمكتوب فاحسنوا قراءته .

ويستمر المؤلف في تبين " طبيعة التلقي الكتابي ، وأثرها في تعميق الإستبصار ببنيات النص ، سواء أكان ذلك من قبل المتلقي أم من قبل المبدع الذي يتعمق النصوص السالفة "(١١٤) ويتفاعل معها. وهو يختتم هذه المقالة بالإشارة إلى محاولة المواءمة بين طبيعتي التلقي الشفاهية والكتابية علي نحو عكسي ، أي إعادة تقديم أعمال مكتوبة مثل الرواية في أداء تمثيلي شفوي (ص ١١٦).

وملخص الموضوع هاهنا أن المؤلف يلمح إلى أهمية " جدل المعادل السمعي والمعادل الموضوعي في النقد الأدبي " (٧) وأهمية التوازن بيهما في النظر إلى القصيدة . ولكن قد توحي مناقشته المكثفة للموضوع إلى اقتصاره على النظر إلى الشكل الذي تتخذه القصيدة؛ تقليدية كانت أو مرسلة أو حرة ، أو طريقة التقديم لبعض النصوص ، على نحو ما أشرنا . ولا شك أن الناقد يمكن أن يرى في قصيدة تقليدية قديمة (الشعر الجاهلي مثالا ، أوشعر ذي الرمة مثالا آخر) بعداً كتابياً داخلاً في جدل مع البعد الشفوي الذي تقوم عليه القصيدة أساساً في الحالة الجاهلية ويحاول ذو الرمة أن يستعيده في شعره " الكتابي " أساساً ، برغم قيامه شكلاً علي الأسس العروضية نفسها التي يقوم عليها الشعر الجاهلي . كذلك يمكن رؤية تجربة صلاح عبدالصبور في ديوانه (من الشعر الحر بالطبع) " أقول لكم" من خلال هذين البعدين : الشفوي (الظاهر في العنوان نفسه ، وفي قصيدة طويلة بالعنوان نفسه) والكتابي الناتج عن الرؤية المتشائمة في نصف الديوان الآخر . فالأساس في الموضوع هو درجة الوعي الكتابي لدى الشاعر من ناحية ، وقدرته على التفاعل مع "أصوات" أخرى ، سواء في موروثه الخاص أوالعام . وسوف يكون في

إقامة التوازن بين البعدين الشفوي (اللازم للشعر المتكون من كلمات توفيق الشاعر ، والكتابي (اللازم للشاعر الذي يعي أهمية إقامة " حوار بينه وبين الآخر) هو المعيار في الحكم على تجربته من الناحية الفنية، من قبل المتلقي بطبيعة الحال .

٨ - " حركة البني القرائية للنص " : يبدأ المؤلف بالإشارة إلى أن القراءة فعل إرادي " ، ولكن هناك قراءة يسيطر فيها الكاتب على قارئه ، وقراءة حرة لا يكون الكاتب فيها هو صاحب التفسير الوحيد للنص،".... حين لا يقنع النص بأن يكون بناء صامتاً ، ويتجه لأن يجعل من لغته طاقة تجدد طاقات تكوينه " (ص ١٢٠) وهذه هي العبارة التي يختتم بها المؤلف كتابه ، وهي عبارة تؤكد لنا أهمية المناقشة التي أثرناها في مناقشة النقطة السابقة .

سأشير الآن إلى بعض الملاحظات الشكلية التي عنت لي أثناء قراءة هذا الكتاب :

١ -سقطت كلمة " لغة " من عنوان المقالة الثانية صفحة ٢٠.

٢ - ثمة غموض في الربط بين نهاية السطر الأخير في صفحة ٤٠ وبداية صفحة ٤١.

٣ - ثمة لبس في صفحة ٩٧ عندما يورد المؤلف رأياً ليوسف خليف ، ثم يعلق عليه بقوله : " ولكن بروكلمان لايطمئن إلى ذلك فيقول ... " مما يوحي وكان بروكلمان كان يرد على خليف بخاصة ، وهذا ليس صحيحا بطبيعة الحال.

٤ - ثمة كلمة ناقصة سقطت من بيت أبي تمام الذي أورده المؤلف:

عذلا شبيهاً بالجنون كأنما قرأت به الورهاء (سطر) كتاب

وثمّة رواية أخرى " شطر ".

٥ - خطأ شائع في تكرار " كلما" في صفحة ١١٥ . وقد استخدمها المؤلف صواباً في صفحة ١١٩.

لقد وضعت عنوانا لهذه المراجعة النقدية لكتيب الدكتور القرشي : حداثة الرؤية ورؤية الحداثة في أفاق الإبداع " إثر قراءتي له مرتين . ومن الواضح أن هذا " العنوان " خطر لي بوصفها انطباعاً رئيسا عن اتجاه المؤلف في الفهم والتحليل والكتابة ، وكنت أنوي أن أدخل معه في مطارحات نقدية جديدة بالإثارة معه لما يميز عمله ، برغم طبيعته الأولى من كونه محاضرات ومقالات قصيرة ، من سعة اطلاع وفهم مستنير للنظريات الحديثة وللتراث النقدي والإبداعي . ولكني وجدت من خلال " المطارحات " الجزئية التي تداخلت بها مع عمله أننا قد نكون في القارب نفسه ، وعليه فقد نكون في حاجة إلي شيء من النصيحة المشتركة بيننا حرصاً علي مسيرة القارب وليس إغراقه . فمن البين أن المؤلف مستوعب للنقد الحديث وإن كان ليس حريصاً علي ذكر مراجع بعينها ، يمكن أن تفيد في إثارة قضايا قابلة للمناقشة ، وليس مطلوباً منه ذلك في " كتيب " بهذا الشكل والحجم .

ومهما يكن من أمر ، فلدي نقطة أساسية حول النقد الحديث و " الحداثة " ربما رأيت أن أطرحها على المؤلف والقراء بالعربية . وتتلخص هذه النقطة فيما ألاحظه من الحيوية والدينامية التي يتميز بها الفكر النقدي الغربي في مراجعة المسلمات واعادة طرحها في أضواء مختلفة بحيث تظهر دائما أفكار جديدة مثرية للحوار بين عقول النقاد والدارسين والقراء . ويتصل بهذه النقطة عندنا أمران: الأول خاص بمتابعة الأعمال النقدية التي تتميز بهذه الطبيعة وعرضها بشكل واضح، وربطها بموقف النقاد العرب من المشكلات التي تثيرها ، وعلاقة ذلك بالأدب العربي نفسه ، الآخر خاص بترجمة هذه الأعمال المهمة في النقد الغربي إلي العربية .

أما المتابعة فهي مثل الترجمة من حيث تتأخر سنوات قد تبلغ عشر سنوات في المتوسط، علي نحو يجعلنا دائما أشبه بمن يقبل علي طعام قد برد فيفقد المرء عندئذ شهيته وحماسته . ولا أعنى أن نلهث وراء كل جديد لدى الآخر ، ولكن ما دمنا متواصلين معه فلا أقل من الاحتفاظ بايقاع معقول لهذا التواصل حتى يمكن في النهاية إقامة " حوار" وتفاعل حقيقي معه . ولعلي أعطي بعض الأمثلة من الكتب التي قرأتها مؤخراً وأرى أهمية في طرحها على الساحة الأدبية العربية (والمسالة تحتاج إلى جهود جماعية ، فليس لدينا خطة قومية في هذا الصدد ، ولايمكن الاعتماد علي الجهود الفردية وحدها). من هذه الكتب: كتاب بعنوان " مفهوم الحداثة " لمؤلفه استرادور ايشتاينسن ، وقد صدر عن مطبعة جامعة كورنيل ، ايثاكا ولندن ١٩٩٠، وفيه مراجعة مهمة للموضوع ، ولا يمكن للمرء في عام ١٩٩٥أن يتكلم عن الحداثة دون أن يقف على بعض الجهود في مراجعة الموضوع بهذا العمق . كذلك هناك كتاب بعنوان " فقر البنيوية : الأدب والنظرية البنيوية » لمؤلفه ليونارد جاكسون ، عن دار لونجمان ١٩٩١، وفيه يكاد المؤلف ينسف النظرية البنيوية من أساسها عند فرديناند دوسوسير . وأخيراً هناك كتاب بعنوان " ضد التفكيكية" لجون م. إليز ، عن مطبعة جامعة برنستون ، ١٩٨٩. فهذه جميعاً كتب مهمة في الموضوع ولكننا لا نكاد نسمع بها وبأمثالها برغم صدورها منذ أربع سنوات على الأقل.

وبطبيعة الحال ليس علي الدكتور القرشي ، كما ليس على أحد بعينه ، مسئولية مباشرة في هذا الصدد ولكنها مسئوليتنا الضمنية جميعاً ، التي ينبغي أن تأخذ شكلاً أكثر وعياً وتنظيما وإشرافا. ذلك أنه لما كان الحوار مع الذات لا يكتمل إلا من خلال الوعي بها ، كذلك لا يكتمل الحوار مع الآخر لا بالوعي به .

الهوامش

* الدكتور عالي سرحان القرشي ، طاقات الإبداع ، النادي الأدبي الثقافي بجدة (٩٦) ط ١ ، ١٤١٥ - ١٩٩٤م ، ويقع المؤلف في ١٢٠ صفحة من القطع الصغير ، ويطلق عليه صاحبه " كتيب " ، انظر ص ٦ من المقدمة).

(١) المعجم الوسيط (طاق)

(٢) انظر المعجم الوسيط (بدع)

(٣) مجدي وهبة ، معجم مصطلحات الأدب ، مكتبة لبنان ، ١٩٧٤ ، ص ٢٦١.

(٤) انظر : سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد (مشرفان) ، مدخل إلى السيميوطيقا : أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة ، دار الياس " العصرية " ١٩٨٦ ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٥) انظر ها هنا توفيق الزيدي ، مفهوم الأدبية في التراث النقدي إلى نهاية القرن الرابع ، منشورات عيون المقالات ، الدار البيضاء ، ط٢ ، ١٩٨٧ ، ص ١٦٨ - ١٦٩، ولاحظ أن الزيدي هنا يلاحظ ملاحظة جيدة حول اهتمام النقاد العرب القدامي بالمنطوق وليس بالمكتوب من الشعر . على نحو شكل معايرهم في الحكم على أدبية النصوص أو " شعريتها" ، انظر الزيدي ص ٩٤ ، وهو ما لاحظه المؤلف في إشارته السالفة إلى عبد القاهر في صفحة ١١١.

(٦) انظر أحدث ما صدر عن " نظرية التلقي " في ترجمة عربية ، مع مقدمة لاستاذي الدكتور غز الدين إسماعيل ، عن روبرت هولب ، صدر عن " كتاب النادي الأدبي الثقافي بجدة الطبعة الأولى ، ١٤١٥هـ ١٩٩٤م.

(٧) انظر هنا مقالة بهذا العنوان من ترجمتي عن والتر أونج ، فصول ، مج ١٠ ، ع١ -٢ ، يوليو ١٩٩١ أغسطس ١٩٩١ ، ص ٢٢٨- ٢٣٨.

عود إلى
مشكلة المنهج والتحقيق

مرزوق صنيتان بن تنباك

أحسن من خمسين بيتاً سدى جَمْعُكَ إياهن في بيت

رددنا هذا القول مع الشاعر حين قرأنا الردّ الثاني للزميل الدكتور عبدالعزيز المانع المنشور في علامات (شوال ١٤١٥هـ مارس ١٩٩٥م). ورأينا ما فيه من إطالة وتفصيل لموضوع غير مطروح للمناقشة ، وما فيه من خروج عن محور الخلاف بيننا إلى المتشابهات فأحببنا أن نذكر باختصار شديد بأن عنوان مقال مرزوق الذي صحح به ما نشرت في مقالك الأول في علامات الجزء العاشر رجب ١٤١٤هـ سبتمبر ١٩٩٣م هو « **مشكلة المنهج والتحقيق في قراءة المانع** » . وليس عن التمر والتوحيد .

ذلك العنوان هو موضوع الخلاف بينكما والمنهج العلمي يقتضي أن يكون الرد عليه . ولنبدأ بالشق الأول من العنوان ونشير إلى أبجديات المنهج التي تتبع في الردود العلمية محددة بالأسئلة التالية:

س ١ :

أين سيجد القراء مقال مرزوق الذي نشرت الرد عليه في علامات، جـ ١٠ ، رجب ١٤١٤هـ سبتمبر ١٩٩٣م ، وأذعت ردك على الناس وهم لم يروا المقال الأصلي الذي ترد عليه ولم يُنشر في أي منشورة قبل نشر مقالك ؟ ! فالرد المنشور - كما تعلم - يجب أن يكون

على بحث سبق نشره بين أيدي الناس فينظرون إليه ويقرؤون الرد عليه ، وقد أغفلتُ الإشارة إلى هذا الخطأ المنهجي في ردي الأول حتى لاتتسع دائرة الجدل وأشرت إلى الأخطاء العلمية فقط ، وأمام إلحاحك بالأسئلة أجدني مضطراً لذكر ما أغفلتُ سابقاً وجواب ما سألتني عنه أخيراً.

س ٢ :

هل تعدُّ الردَ على مقال اطلعت على فكرته وهو لا زال في طور الاعداد في يد كاتبه ، قد يلغيه، أو يعدله ، أو يحذف منه ، أو يضيف إليه عملاً منهجياً تقره التقاليد الأكاديمية والأعراف العلمية ، وتقتضيه الزمالة وحقوقها المرعية ؟

س ٣ :

كيف سوغت لنفسك منهجياً عندما قدم لك زميلك بحثه بمصادره ومراجعه لم يخرم منها حرفاً لتستفيد منه وتطلع عليه وتستعين بمصادره على رأيك ضده أمام الزملاء في المكان الذي قرئ عليكم فيه ؟ كيف ساغ لك أن تكتب الرد عليه وهو أمانة عندك وتنشره على الناس قبل أن ينشر البحث الأصلي ؟

أما الشق الثاني من العنوان :

وهو التحقيق :

أولا : استشهدتَ في مطلع ردِّك بقول الشاعر :

« هم نقلوا عني الذي لم أقل به وماآفة الأخبار إلا رواتها »[١]

س ١ :

ألم تقل في علامات بالسطر ١٤ والصفحة ٣١ من الجزء العاشر من المجلد الثالث ، رجب ١٤١٤ هـ سبتمبر ١٩٩٣م بالحرف

الواحد:[٢] « ولا أظن أن الدكتور مرزوقاً سيجد غضاضة من قبول رأي ناقد كبير كأبي العلاء المعري الذي ناقش البيت في شرحه لديوان أبي الطيب المسمى (معجز أحمد) فقال : " وقيل التوحيد نوع من أنواع البلح ببلاد الحجاز وهو التمر الصغير " فخرج أبو العلاء بهذا على الإجماع » .

هل قلت القول أو قُوِّلته ؟

إن كنت قلته فأين يجد القراء رأي أبي العلاء ؟ الذي قال : «إنه البلح ببلاد الحجاز » .

أجبنا وسنقبل أن تحيلنا إلى أي مخطوطة أو مطبوعة نسبت هذا القول إلى أبي العلاء المعرى مباشرة كما نسبته أنت إليه صراحة . وسنقر عندئذ بما جاء فيها منسوباً للمعري ونعترف لك بأمانة النقل وصحة التحقيق وتخطي مرزوقاً فيما نسب إليك .

س ٢ :

ألم تقل في علامات في السطر ٢ الصفحة ٣٢ ، جـ ١٠ ، م ٣ ، رجب ١٤١٤هـ ، سبتمبر ١٩٩٣ م [٣] . « وقد أورد هذا المعنى - أي البلح ببلاد الحجاز - الخطيب التبريزي ، المتوفي سنة ٥٠٢هـ عند شرحه لديوان المتنبي » .

هل قلت هذا القول أو قُوِّلته ؟.

إن كنت قلته فأخبرنا أين ورد هذا المعنى عند الخطيب التبريزي في شرحه.

وسنقبل أن تحيلنا إلى أي مخطوطة أو مطبوعة أو منشورة نسبتْ هذا القول للخطيب التبريزي عند شرحه لشعر المتنبي وسنخطيء مرزوقاً ونعينك عليه .

س ٣ :

التعاليق التي علّقت على إحدى مخطوطات المعجز الموجودة في المتحف البريطاني وعلى إحدى مخطوطات شرح التبريزي وقد صورتهما في ردك الثاني ، وزعمت أن مرزوقاً تحاشي ذكرهما. هل هما لأبي العلاء المعري وللتبريزي حتى يكونا حجة على مرزوق يتحاشى ذكرهما، أو هما لناسخين مجهولين ، ولا تليق نسبتهما إلى المؤلفين الأصليين ؟ !

أجبنا وسنقبل رأيك دون مناقشة .

س ٤ :

هل رأيت أو رأى القراء النصوص التي نسبتها إلى المعري وإلى التبريزي في المخطوطات التي صورها مرزوق وألحقها بتصحيحه المنشور في علامات ، جـ ١٢، م ٣ ، محرم ١٤١٥ هـ ، يونيو ١٩٩٤م.

وهل وجدت في أي مخطوطة للمعجز مما زعمت أن مرزوقاً ألغاها أو زيفها أو تجاهلها أن أبا العلاء قال : « إن التوحيد هو البلح ببلاد الحجاز » .

هات هذه المخطوطات واكشف لنا عن ذلك النص موضع الخلاف وعندئذ سندين مرزوقاً ونقول : إنه أخفى المخطوطات التي ذكر فيها أبو العلاء ما نسبته إليه.

وإذا لم تجد أنت هذه المخطوطات التي تحمل نص أبي العلاء فما حاجة مرزوق إلى تجاهل مخطوطات لا تقدم دليلاً خلاف ما ذكر .

س ٥ :

هل هناك فرق عند محققي النصوص بين نص الشارح وتعليق الناسخ وهامش المحقق أو كلها سواء ؟.

أخبرنا وستكون أنت حجتنا ولن نردَّ رأيك .

ونستطيع هنا حصر الخلاف في أمرين :

١ - النص الذي نسبته إلى أبي العلاء مباشرة وهو « البلح ببلاد الحجاز» .

٢ - المعني الذي ذكرت أن الخطيب التبريزي أورده عند شرحه لبيت المتنبي موضوع الخلاف .

هذا هو محور الخلاف ، والمناقشة يجب أن تكون فيه والرد يجب أن يكون عليه . من أين جئت بهذه النصوص منسوبة إلى أبي العلاء المعري والخطيب التبريزي ؟.

أما الحديث عن توثيق المخطوطات وتصويرها ومقارنتها « وأن مرزوقاً أخطأ وغير وبدل وعدل وصور مخطوطة وأخفى أخرى » فهو هروب من المخنق الذي وضعت نفسك فيه ، عندما نسبت نصوصا إلى الشراح وهي ليست لهم.

وعندما طالبك مرزوق بالدليل وتوثيق النصوص التي ذكرت ، أردت أن تخلط الأوراق وتصرف القراء عن نقطة الخلاف إلى أشياء ليست هي موضوع المناقشة فعدت إلى موضوع التمر والتوحيد حتى تشغل به المتابعين عماً اختلفتما فيه وذهبت إلى أرقام المخطوطات وتركت نصوصها .

ثانياً :

زعمت أن مرزوقاً محا حاشية الدكتور أنور أبو سويلم على نص الصقلي الذي صوره في ملحق تصحيحه لما نسبت إلي المعري والتبريزي .

والسؤال لماذا محا مرزوق هذه الحاشية وهو يعلم أن هذه الحاشية

لقيت منك كل عناية في ردك الأول قبل أن يطلع على حرف منها. فأخذت منها جزءاً ونسبته إلى أبي العلاء المعري ؟ وقلت : في الصفحة ٣١ ، ج١٠ ، م ٣ ، رجب ١٤١٤هـ ديسمبر ١٩٩٣م.[٤]« قبول رأي ناقد كبير كأبي العلاء المعري الذي ناقش البيت في شرحه لديوان أبي الطيب المسمى " معجز أحمد " » .

وجئت في الصفحة ٣٢ أي بعد صفحة واحدة وأخذت جزءاً آخر من هذه الحاشية فقلت : [٥]« ذكره الدكتور أنور أبو سويلم في حاشية على البيت عند تحقيقه لكتاب التكملة وشرح الأبيات المشكلة من ديوان أبي الطيب للصقلي المغربي مستشهداً أيضاً بتفسير المعري ».

ثم جعلتها للصقلي مرة ثالثة في الإحالة رقم (٢)، ص ٤٤ . فقلت : [٦] « أبو العلاء المعري ، معجز أحمد، مخطوطة المتحف البريطاني نقلاً عن حاشية عند الصقلي ، التكملة ،

ففي مقال واحد نحلتها ثلاثة من المؤلفين . المعري ، والصقلي، وأنور أبو سويلم . وقسمت نصها بينهم ، مستشهدا به في كل مرة على غرض تريده . وقد تعقب مرزوق ذلك فجمع أوصال هذه الحاشية التي فرقتها وقال عنها في تصحيحه الذي تزعم أنه محاها منه : [٧]« كما أن الحاشية التي أحال إليها الدكتور عبد العزيز المانع قائلا : نقلاً عن حاشية عند الصقلي ليست عند الصقلي ولكنها لمحقق التكملة الدكتور أنور أبو سويلم وهو رجل يعيش معنا اليوم ولا يخفي على الدكتور عبد العزيز ولا علينا الفرق بين حاشية عند الصقلي كما أشار ودلس في إحالته رقم (٩) . وحاشية على كتاب الصقلي لمحققه أنور أبو سويلم والفرق بين دلالة النصين لايخفى على أحد ».

ثم وضع مرزوق الهامش رقم ١٦ على آخر كلمة من هذا النص في بحثه وجاء بالهامش ١٦ النص التالي : [٨] « أشرتُ إلى رأي

واحد من المحققين المحدثين وهو عبد السلام هارون رحمه الله في بحثي الأول - أي الذي لم ينشر ، عند ذاك - المتنبي والتوحيد، وسوف أخصص مقالا آخر لأراء المحققين المحدثين وتعليقاتهم على شرح البيت حتى يظهر للقارئ الفرق بين رأيي الذي رأيت في معنى هذه الكلمة وتعليقات المحدثين وإشاراتهم التي أتى بها عبد العزيز في بحثه » .

هذا نص تصحيح مرزوق للحاشية التي تزعم أنه محاها فقد نقلها إلى متن بحثه مرة وأكدّ عليها في حاشيته رقم (١٦) مرة ثانية كما جئت أنت بها مقسمة في ثلاثة مواضع من مقالتك الأولى .

فهل يكون لمحها من صورة كتاب الصقلي الملحقة بالبحث معنى يفيد مرزوقاً ؟.

لكنني سأجيبك على هذا السؤال.

إن سبب تجريد صورة صفحة كتاب التكملة الملحقة في بحثي الأول وسبب تجريد صورة صفحة دراسة عبد الرحمن البراك من الحواشي أمر تعرفه أنت وسأخبر القراء به وأخبرك أيضاً :

(١) : لأنك نسبت النص الذي جاء في تلك الحاشية إلى المعري وإلى الصقلي وإلى أنور أبو سويلم وقسمته بينهم مرة نصا أصلياً للمعري ومرة حاشية لأنور أبو سويلم.

وهذا ما وصفه مرزوق تدليسا لذلك صور الشروح الأصلية للبيت فقط أي المتون التي أشرتَ إليهامباشرة ولم تذكر أنها حاشية ، وجردها من الحواشي ليظهر النص الأصلي الذي هو موضع الخلاف ، واحتاط مرزوق لنفسه وللقراء فقال : [٩]« وسوف أخصص مقالاً آخر لأراء المحققين المحدثين وتعليقاتهم على شرح البيت » . وقد فعل مرزوق

ماصرّح به ؟ إذ قال بملء فيه إن تعليقات المحدثين وآرائهم غير واردة في بحثه وأن لها مكاناً آخر وعد به مستقبلاً . وقد كتبت عشر صفحات عن حاشية أبو سويلم والبراك وما فعل مرزوق بهما ، وتستطيع أن تكتب عشرين صفحة أو أكثر تصف فيها عمل مرزوق بما شئت من الصفحات وتفسر مافي نفسه وما نرى وينوي فعله وما يريد ولكنك لن تقنع أحداً يعرف منهج البحث وأمانة الباحث يوافقك وهو يقرأ قول مرزوق السابق « سوف أخصص مقالاً آخر لأراء المحققين المحدثين وتعليقاتهم على شرح البيت » .

(٢) :

أراد أن يجرك أن تقول الحقيقة وتعترف أنك اعتمدت على حواشي النساخ وتعليقاتهم ولم تعتمد نصوصاً أصلية منسوبة إلى الشراح ، وقد أفلح في ذلك وها أنت في ردك الأخير بدأت تسمى الأشياء بأسمائها وتقول : [١٠] « فالتوحيد في الحاشية على مخطوط معجز أحمد هو تمر حجازي » [١١] و « التوحيد في الحاشية على شرح الواحدي هو تمر بصري » .

« والتوحيد في الحاشية على شرح التبريزي هو تمر مديني »[١٢]

« فهذا نص ثالث وإن كان تعليقاً » [١٣] .

« وهذه التعليقات والحواشي الملحقة بتلك المخطوطات » [١٤] .

« أنا أوافقه علي هذا وأنادي معه بأعلى صوتي « بأن النص ليس للمعري " » [١٥] .

« بل أقول إن هذا المعجز كله ليس للمعري » [١٦]

« سأذهب إلى أبعد من هذا وأقول : إن هذا النص ليس من أصل المخطوط أيضاً بل هو حاشية عليه » [١٧] .

بيض الله وجهك .

لو قلت هذا في الرد الأول لأرحت أخاك ونفسك وقراء علامات وما احتاج أحد أعلى الصوت الذي تنادي به اليوم . ولكنك كنت تقول: [١٨] « ولا أظن الدكتور مرزوقاً سيجد غضاضة في قبول رأي ناقد كبير كأبي العلاء المعري » .

وكنت تقول [١٩] « وأورد هذا المعنى الخطيب التبريزي ... عند شرحه لديوان المتنبي » .

الآن صار رأي أبي العلاء المعري حاشية لنساخ مجهول وما أورد التبريزي في شرحه حاشية لناسخ مجهول أيضاً .

والتعليقات والحواشي ملحقة بالمخطوطات وليست من أصلها. وصارت المسافة واضحة ومعروفة بين النص الأصلي والحاشية وهذا ما أراد مرزوق أن تعترف به . وقد حصل فلك الشكر .

أنت تعلم أن مرزوقاً لم ينسخ صفحة واحدة من مخطوطة في حياته كلها. فلما اضطررته ذهب إلى قسم المخطوطات يبحث عمّا نسبت إليها وهو لا يعرف غير مخطوطات جامعة الملك سعود كما قلت. فكشف سر الصنعة أول وهلة وعرف ما وراء الأكمة لا لأنه خبير في المخطوطات بل لبيان الخطأ وسهولة الكشف عنه ، فإذا بك قد جعلته يستطيع - في رأيك - خلال ساعات قليلة الدخول إلي عالم المخطوطات الذي كان حكراً على المتخصصين فيصل إلى متونها وتعليقات النساخ عليها وأضابيرها وأرقامها وتصانيف مبرمجيها ورموزها وليس ذلك فحسب بل يحذق بسرعة مذهلة فن التزييف فيزيف ما شاء منه ويضع مخطوطة مكان أخرى ويأتي برقم ويشير إلى غيره ، ويغشي الأبصار بصرف الأفئدة حتى بزّ كبار المشتغلين في دهاليز المخطوطات فكيف لو كان يحمل الدكتوراه في هذا الفن . حيث تقول : « أجزم بعدم صحة الصورتين

اللتين نشرهما الدكتور مرزوق ضمن ملاحق بحثه ... إنهما صورتان مزورتان» ص ٤٨ . وظاهر هذا القول يوحي أن نصوص المخطوطات هي المزورة لأن الجدل قائم حول النصوص ، أما الحديث الذي جاء بعد هذا الكلام فيتحدث عن أرقام المخطوطات واختلاف التصنيف ، وهذا نوع من التدليس ألمحت إليه منذ البداية . لكنني أتحدى أن تثبت أن في نصوص المخطوطات الملحقة في بحثي حرفاً واحداً مزوراً أو كلمة واحدة مزورة ، أو أنها ليست جميعها موجودة في مكتبات جامعتي الملك سعود والإمام نصاً وموضوعاً . أما الأرقام جئت منقذا لما يمكن انقاذه من يد هذا الغريب الطاريء عليها وشرعت تذكر للقراء أرقام المخطوطات التي عبث بها وتصانيفها وتظهر من ضروب الغيرة عليها والغضب لها شيئا لايصدق حتى ظن الناس أنك بحماسة لامثيل لها ستؤكد لهم أن أرقام حفظ المخطوطات وتصانيفها في المكتبات العامة وحرف السين التي أسقطها من رمز أحدها جزء لا يتجزأ من شروح المعري والتبريزي والصقلي وتنسبها إليهم كما فعلت في تعليقات النّساخ وهوامش المحققين.

أما النصوص الأصلية للمخطوطات والمتون التي هي موضع الخلاف فلم تقترب منها ، ولم تشر إليها ولم تنبس عنها ببنت شفة ولم تقل عنها كلمة . وهذا جانب من الحكمة التي اتبعتها في ردك الأخير وهي إلهاء الناس عن نقطة الخلاف وإبعادهم عن جوهر القضية ، وخلط النصوص وترديدها وتكرار الكلام وترجيعه حتى يشوش الخطأ على الصواب وتغطي الحق بكثرة الباطل ويرتبك المتابع غير الملم بجوهر الخلاف وأساسه ، وأنت معذور بلا شك لأنك لاتريد الحديث عن نصوص المخطوطات إذ لاتجد فيها حجة إنما تريد الحديث عن أرقامها وتصانيفها في المكتبات العامة وتسجيلها وأرشفتها وهوامش النساخ عليها . ويريد مرزوق أن يضع أمام القراء نصوص المخطوطات

تتحدث عن نفسها - ولو أخطأ في أرقامها - وليس في واحدة منها النص الذي نسبته إلى المعري ولا النص الذي أحلت إليه في المعجز .

أما تعليق الناسخ الذي وجد على مخطوطة واحدة من مخطوطات المعجز المعروفة ونسبته إلى أبي العلاء المعري . فقد أشار إليه مرزوق في مقاله الذي صحح به ما نقلت عن حاشية الدكتور أنور أبو سويلم فقال : (٢٠) « ولا تنكر أنه قد توجد مخطوطة وحيدة همش عليها الناسخ بهذه الجملة « البلح ببلاد الحجاز » . ومثل هذا الهامش لايضاف إلي كلام الشارح ويلصق به عند الحاجة كما فعل أخونا عبد العزيز بل يوضع بمكانه هامشا ويعلق عليه بما يدل علي علاقته بالنص الأصلي ويشار إلى المخطوطات التي خلت منه » .

هذا كلام مرزوق في مقاله الأول وهو يذكر الهامش على إحدى مخطوطات المعجز ويبين أن هناك فرقا بي الشرح الأصلي على المخطوط سواء كان للمعري أو لغيره وبين تعليق الناسخ .

ثالثاً :

لقد كان سبب تصحيحي لما جاء في ردك الأول الظن الحسن بك ، إذ ظننت أن للتخصص حرمته ، وأن للعالم علماً ينتهي إليه وقد حسبت أنني عندما أبين شيئاً يتعلق بتخصصك الذي تمارسه وهو علم المخطوطات والتحقيق وتوثيق النصوص المنقولة وتنظر أمامك في أربع مخطوطات للمعجز ليس في واحدة منهن النص الذي نسبته إليها حتى وإن كانت أرقامها وتصانيفها خطأ فنصوصها صحيحة واضحة مقروءة، أو عندما تعرف أنت أن ما أشرتَ إليه ونسبتَه إلى الشراح كان تعليقاً لناسخ مجهول على واحدة من مخطوطات عشر للمعجز وأنه ليس من

شرح المعري ولا في نص المخطوط عندئذ كنت أظن أنك ستصحح ماحدث وتعده خطأ وتنبه إلى أن ذلك هامش غير دقيق .

لكن يظهر أن ملاحظة مرزوق كبرت عندك حتى سدت عليك الأفق فلم تعد ترى غيرها ولا تدرك سواها وتحفز ذهنك كله للدفاع عن النفس وتبرير الخطأ الذي أوقعك فيه هامش الدكتور أنور أبو سويلم بخطأ مثله ، ولم تحسب للقراء حساب ، ومنهم المتخصصون في فن التحقيق عندما يقرؤون ردك الأخير ويسمعون رجلا متخصصا في تحقيق النصوص القديمة وفي نشر التراث وتحقيقه فيحدثهم بكل ما يستطيع من قوة تعبيرية ممكنة ويخاطبهم قائلا:[٢١] « فماذا يرى الدكتور مرزوق بعد هذا ؟ سيقول : إن النص الموجود على تلك الورقة من « معجز أحمد » ليس للمعري .

وأنا أوافقه على هذا وأنادي معه « بأعلى صوتي » بأن النص ليس للمعري بل أقول : إن هذا « المعجز » كله ليس للمعري ، وهذا خلاف ما كنت أعتقده ، عندما ألقيت بحثي في شعبان عام١٤١٣هـ وموافق لما أعتقده بعدما نشرت ما نشرت عن هذا المعجز في أواسط عام ١٤١٤هـ ... وسأذهب إلى أبعد من هذا وأقول: إن النص ليس من أصل المخطوط أيضاً بل هو حاشية عليه ، ولكنهما ، الأصل والحاشية ، بخط ناسخ واحد، وبخط نسخي واحد » .

١ - إذا استوى تعليق الناسخ وهامش المحقق والنص الأصلي وصارت قيمتها العلمية واحدة إذا كانت بخط ناسخ واحد وبخط نسخي واحد فقد أخطأ مرزوق عندما صحح لك رأيك ، أما إن كان الأمر على غير ذلك فلا يعاب المرء أن يرجع عن الخطأ وينيخ كبرياءه للمنهج العلمي في التوثيق والتصحيح والرد ويقول كما قلتَ الآن إنها حواش وتعليقات

ليست من الأصل وهذا يكفي لبيان الخلاف .

٢ - بحثك الذي ثبت فيه لديك أن المعجز ليس للمعري نشر في الربيعين ١٤١٤هـ في عالم الكتب ، وبحثك الذي تنسب فيه المعجز لأبي العلاء نشر في رجب ١٤١٤هـ فهلاً وجدت وقتا بين الربيعين ورجب يتسع لتصحيح الخطأ الذي بعثته للنشر في علامات ولو في هامش المقال ، دعك من زمن إعداد البحث ، وانتظاره للنشر في عالم الكتب ، وهي مجلة فصلية تبقى البحوث فيها زمناً .

٣ - سأكتفي بهذا الاعتراف وأقبله وأعدُّ الأمر من جانبي منتهياً والسلام.

رابعاً : [٢٢]

« يسأل الدكتور المانع قائلاً : هل حقاً استنتج الدكتور مرزوق معنى جهلته أجيال من طبقات العلماء ، وعباقرة النقاد ؟ !.

سأقول نعم يا سيدي إن سمحت لي بالتفصيل . فقد ذكرت عشرين مرجعاً أشارت إلى احتمال تفسير كلمة التوحيد بأنها تعني التمر وأغلبها تعليقات وهوامش لاتزيد علي جملة واحدة ، ومنها ثمانية من كتب التراجم وقد عرضت له في حديثها عن أمر غيره وأطول نص جاء فيها كلمات محدودة مثل [٢٣] « والتوحيدي يقال : إن أباه كان يبيع التمر ببغداد وهو نوع من التمر بالعراق وعليه حمل بعض من شرح ديوان المتنبي قوله :

يترشفن من فمي رشفات   هن فيه أحلى من التوحيد »

أما بحثي فقد توجه إلى رأي نقاد الشعر ودارسيه ونص عليهم أكثر من مرة مثل : [٢٤] « إن النقاد ذهبوا بعيداً في فهم ما عناه

أبو الطيب » ومثل : [٢٥]« قراءة غفل عنها نقاد الشعر ودارسوه » وجاء طويلاً كما وصفته أنت واستغرق النصف الأول منه في الحديث عن معنى كلمة التوحيد متوجها إليها مستدلا بكلام العرب وأمثالهم وأشعارهم وأخذ الشاهد من شعر المتنبي نفسه أبياتاً يذكر فيها حلاوة التمر والتلذذ به ويتحدث عنه في غير البيت موضع الحديث. ووضح البحث كل ذلك لغويا وبلاغيا وأدبياً ، ووقف عند كل معنى عرفته العرب وقالت به حتى ترجح بالقرائن الجيدة والدليل المعقول والمنطق الذي يراه الباحث مصيباً أن الذي عناه أبو الطيب هو التمر وليس الاعتقاد . وإذا كان من سبق هذا البحث جعل ذلك حاشية أو هامشاً أو تعليقاً أو تحدث عنه عرضاً أو أشار إليه ولم يتوقف عنده ، فإن البحث قلب القول فيه وفي كل احتمال يمكن أن يوجه إليه. ولا أعرف أحداً فعل مثل ذلك من الدارسين الأولين والمحدثين ، ولا أعرف دراسة علمية توجهت إلى هذا المعنى ودققت فيه واجتهدت في التفسير وناقشت الرأي والرأي الآخر بالأدلة العلمية .

أما نقطة الضعف في هذا البحث أمام قراء علامات خاصة فهي أنهم وُضِعوا في الدور الثاني من المنزل وقفرنا بهم إلى مافوق ذلك من طبقاتٍ ولم يطلعوا على الأسس التي بنيت عليها هذه الطبقات لأن البحث الأصلي الذي تناقشه وتنكر عليه كل فضيلة ، مُغَيب عنهم ، يطلعون منه على كل منقصة تأتي بها وعيب تتصيده ويحجب عنهم ما قد يساعدهم على تكوين رأي صحيح في أصل وجهة النظر الأولى ، ولو لم يكن فيه إلا منهج الاحتجاج للرأي وتقليب الاحتمالات فيه وترجيح الأقوى منها ولغته التي تصفها بالخطابة ، وغيرك يجد لها صفة أفضل لاستحق بعض ما يُنكر عليه وفضلَ ما يُصرفُ عنه.

الهوامش

(١) علامات ، ج ٥ ، م ١٤ ، ص ، ٤ .
(٢) علامات ، جـ ١٠ ، م ٣ ، ص ٣١ .
(٣) علامات ، جـ ١٠ ، م ٣ ، ص ٣٢ .
(٤) علامات ، جـ ١٠ ، م ٣ ، ص ٣١ .
(٥) علامات ، جـ ١٠ ، م ٣ ، ص ٣٢ .
(٦) علامات ، جـ ١٠ ، م ٣ ، ص ٤٤ .
(٧) علامات ، جـ ١٢ ، م ٣ ، ص ١٧ .
(٨) علامات ، جـ ١٢ ، م ٣ ، ص ٣٤ .
(٩) علامات ، جـ ١٢ ، م ٣ ، ص ٣٤ .
(١٠) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٦٧ .
(١١) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٦٧ .
(١٢) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٦٥ .
(١٣) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٦٧ .
(١٤) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٦٧ .
(١٥) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٥٤ .
(١٦) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٥٤ .
(١٧) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٥٤ .
(١٨) علامات ، جـ ١٠ ، م ٣ ، ص ٣١ .
(١٩) علامات ، جـ ١٠ ، م ٣ ، ص ٣٢ .
(٢٠) علامات ، جـ ١٢ ، م ٣ ، ص ٣٣ .
(٢١) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٥٤ .
(٢٢) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٧٩ .
(٢٣) علامات ، جـ ١٥ ، م ٤ ، ص ٧٤ .
(٢٤) علامات ، جـ ١٢ ، م ٣ ، ص ١٣ .
(٢٥) علامات ، جـ ١٢ ، م ٣ ، ص ٢٢.

كشاف أبحاث المجلد الرابع